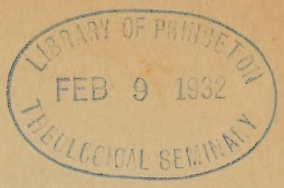
B23
.P56
Ser. 2
v. 19



Philosophische Vorträge N.F. 19

Der Gottesbegriff

in der

neueren schwedischen Philosophie

mit besonderer Berücksichtigung

der Weltanschauungen Boströms und Lotzes.

Von

Egon Zöller.

Auszugsweise vorgetragen in der Philosophischen Gesellschaft zu Berlin am 4. Juni 1887.

Halle a. S.
C. E. M. Pfeffer (R. Stricker).
1888.

Der Gottesbegriff

in der

neueren schwedischen Philosophie

mit besonderer Berücksichtigung der Weltanschauungen Boströms und Lotzes.

Von

Egon Zöller.

Auszugsweise vorgetragen in der Philosophischen Gesellschaft zu Berlin am 4. Juni 1887.

Mag die Kunst uns noch so sehr in ihren Werken eine höhere Welt offenbaren, mag die Philosophie uns noch so oft überzeugend nachweisen, dass Zeit und Raum keine Wirklichkeit an und für sich besitzen, und die äussere sinnliche Welt nur ein Erzeugniss oder eine Folge unserer subjectiven Auffassung sei, mag die Religion uns noch so sehr dieser Welt des Elends und der Unvollkommenheit entrücken und als Glieder einer besseren Welt, als Kinder des absoluten Gottes fassen wollen — die erste, unerschütterliche Thatsache des Lebens bleibt stets für uns die Wirklichkeit der äusseren sinnlichen Welt. Das Böse, der Schmerz, die Unvollkommenheit, sie sind nicht Trugbilder, sie sind für uns Wahrheiten, die ein Jeder erlebt. Wie die Blume sich nur in eine Pracht hüllt, um uns einen Augenblick zu entzücken und dann in das weite Meer des Vergänglichen hinabzusinken, — sind nicht auch unsere Gefühle und Gedanken einer besseren Welt Trugbilder, nur bestimmt, uns einen Augenblick in dieser Welt der Leiden Trost zu spenden, um dann in ihr Nichts zu zerfallen? — Ist es denn der Philosophie gelungen, als das ewige Fundament alles Lebens einen festen Gottesbegriff zu gewinnen? Müssen wir nicht vielmehr durch den Umstand, dass die Einen Gott nur als die alle Materie verbindende unpersönliche Kraft, die Andern als eine

in der Sinnenwelt immanente Weltseele, die Einen als ein unpersönliches Abstractum, die Anderen als das Unbewusste fassen, zu der Ansicht gelangen, dass der Gottesbegriff nur subjectiv sei und ihm eine Wirklichkeit nicht zu Grunde liege?

Und dennoch, mögen wir auch noch so sehr nur die äussere sinnliche Welt als die einzige wirkliche fassen, wer hätte nie in gewissen Stunden seines Lebens das Unendliche geahnt; wer wäre nicht thatsächlich durch die wunderbare Poesie der Natur oder die grossartigen Schöpfungen der Kunst der sinnlichen Welt als solchen entrückt worden; wer hätte nicht die Stimme des Gewissens vernommen und ihr folgend den Bestimmungen der sinnlichen Welt entgegengehandelt; wer fühlte nicht, dass bei seinem Handeln nicht nur das Sinnlich-Angenehme, sondern vor Allem das an keine Sinne gebundene Sittlich Gute bestimmend wirkte? Wer erhöhte sich nicht, als handelndes, bestimmendes und doch in aller Handlung sich selbst als etwas Constantes bewusstes Wesen über die Veränderung, über den Wechsel? Wer fühlte und ahnte nicht, dass alles Leben sich zersplittern müsste, wenn ihn nicht mit seinen Mitmenschen, mit der ganzen Natur ein lebendiges Band vereinte, wenn nicht jene uns sich allenthalben offenbarende Wechselwirkung endgültig in einem festen Grunde ruhte?

So lange Menschen fühlen und denken, so lange haben sie auch in sich die Ueberzeugung und die Gewissheit einer höheren, an unsere Unvollkommenheit nicht gebundenen, einer unvergänglichen Welt getragen, mögen sie auch äusserlich dieser Gewissheit einen noch so unvollkommenen und von einander abweichenden Ausdruck verliehen haben. Und die Gewissheit dieser höheren Welt, die Gewissheit, dass in aller Vergänglichkeit der Natur doch ein ewiger Geist wehe, dass wir trotz unserer Unvollkommenheit ein unvergängliches Gepräge tragen, die Gewissheit, dass alles Sein, alles Leben in letzter Linie ruht in Einem höchsten absoluten Wesen — in Gott — diese Gewisseit ist die zweite Thatsache, die uns unser Leben neben der Wirklichkeit der Sinnenwelt bietet.

Aber wie ist es möglich, dass uns das Leben zwei Thatsachen offenbart, die zu einander doch in einem so offenen nicht zu läugnenden Widerspruch stehen, dass sie nicht zu ver-

einen sind? Die Thatsache der sinnlichen, unvollkommenen, vergänglichen Welt, der Welt des Elends und des Schmerzes und daneben die Thatsache einer höheren geistigen Welt, ruhend in einem höchsten Wesen, das wir nur als ein absolut vollkommenes und daher als ein über aller Zeit, Bewegung, Veränderung, über aller Sinnlichkeit, dem Bösen und der Endlichkeit erhabenes fassen können. Ist es nicht ein ewig tragisches Geschick, dass wir jenen zwei heterogenen Welten angehören, beide gleich wirklich und beide doch so unendlich verschieden? Jahrtausende schon leben und streben die Menschen und doch gleich mächtig durchzittert alle Welt die Unvollkommenheit; ein Geschlecht nach dem andern sinkt in den Schoss der Erde, wie unendlich klein ist ihr Thun, das bleibt; nur neue Geschlechter erzeugen sie, um von Neuem zu leiden und zu dulden und dann auch gleich sie in den Strom der Zeit zu verschwinden.

Und doch in allem Wechsel, aller Vergänglichkeit, allem Leid steht fest der Felsen der Gewissheit, dass eine bessere Welt nicht nur existire, sondern dass wir auch ihr theilhaftig, thatsächlich ihre Glieder seien. Und wenn diese Gewissheit besteht und wir nicht im Stande sind, diese Gewissheit, die Thatsache des Seins des höchsten absoluten Wesens mit der Thatsache der Wirklichkeit unserer vergänglichen endlichen Welt zu vereinen, sollen wir nicht in stummer Bescheidenheit uns mit diesen beiden Thatsachen Genüge lassen, anstatt stets neue und doch eitele Versuche zu deren Vereinigung zu machen; sollen wir nicht vielmehr die uns entgegentretende Unvereinbarkeit der vergänglichen Welt, der Welt der Sünde und des Elends mit der unendlich vollkommenen, guten Welt Gottes als ein Wunder betrachten, als ein nie von uns zu lösendes Räthsel? Sollen wir uns nicht damit zufrieden geben, dass wir in unserem religiösen Gefühle einen untrüglichen Bürgen für die Gewissheit jener übersinnlichen Welt besitzen? Ist es nicht vermessen, mit unserem endlichen Verstand dieses Räthsel lösen zu wollen, da dieses voraussetzt, dass wir mit unserem endlichen Verstand Gott fassen können, der doch als das absolute Wesen, als die unendliche Vernunft niemals von uns gefasst werden kann?

Ist es nicht ein frevelhaftes Beginnen in die engen Grenzen der menschlichen Vernunft die Unendlichkeit Gottes einzwängen zu wollen? Trägt nicht jeder Versuch, den die Philosophie macht, Gott zu fassen, den Stempel des Ewig Nicht-Gelingens an die Stirn geschrieben? Bestätigt dies nicht die Geschichte der Philosophie? Hat die Philosophie denn nicht mehr negativ die Kleinheit und Endlichkeit unseres Geistes an den Tag gelegt, als positiv die Erkenntniss der übersinnlichen Welt gefördert? Nahmen nicht die Philosophen, um sich nicht in der Consequenz ihrer endlich konstruirten Systeme jeden Einblick in die übersinnliche Welt zu verschliessen, zuletzt doch ihre Zuflucht zum Gefühle, damit die Grundlage — die Vernunft — Preis gebend, auf der sie ihr stolzes Gebäude zu vollenden gedachten?

Wenn einen Locke seine Lehre, dass dem Menschen ein selbständiger Inhalt nicht zukomme und er denselben nur durch äussere Eindrücke gewänne, folgerichtig hätte dazu führen müssen, den Geist nur als Attribut der Materie und uns als ein zufälliges Spiel von Atomen zu fassen, sowie Gott zu läugnen — und er trotzdem den Glauben an einen Gott aufrecht erhielt, so zeigt dieses doch in erster Linie die Unzulänglichkeit des Systems. Und wenn die englischen Moralphilosophen und auch der geniale Schwede Thorild, trotzdem sie auf dem Lockeschen Boden beharrten, ihre Zuflucht zum Gefühle nahmen und daraus die Gewissheit des Daseins Gottes und der übersinnlichen Welt schöpften, so bezeugten sie damit, dass unser Verstand nur zur Auffassung der Sinnenwelt ausreiche und die übersinnliche Welt sich nur im Gefühl uns offenbare. Sogar noch unser grösster Denker Kant konnte nicht aus der theoretischen Vernunft, die ihn nur zu einer formellen Selbständigkeit des Menschen führte, des Menschen ewigen Inhalt schöpfen. Nicht die Theorie, sondern die Praxis leitete ihn zur Annahme unserer Unsterblichkeit, unserer Freiheit und eines Gottes. Nur künstlich war die Brücke geschlagen, die uns von unserer kleinen endlichen Welt in die Welt der Freiheit, in die Welt Gottes führte.

Nicht besser gelang es Schelling diese beiden Welten dadurch zu vereinen, dass er unsere Welt als eine Daseinsform Gottes betrachtete. Der Widerspruch war nicht gelöst, sondern

nur verschoben. Wie kann eine solche Welt der Unvollkommenheit und der Sünde eine Form Gottes sein, der doch über aller Sünde positiv gefasst werden muss? Wie ist unsere Freiheit zu vereinen mit dem Eingreifen Gottes in Zeit und Raum? Und wenn Schelling das Verständniss seiner Lehre von einer besonderen, intellektuellen Anschauung abhängig machte, bezeugte dieses doch nicht wieder die Unzulänglichkeit aller menschlichen Spekulationen? Und wie eitel war es, wenn ein Hegel versuchte, durch Abstrahiren diese unvollkommene sinnliche Welt vergeistigen und dadurch mit jener höheren übersinnlichen Welt vereinen zu können. Mit der Abstraction von dieser Sinnenwelt entschwand mehr und mehr die Wirklichkeit und was blieb, war ein leeres, todtes Abstraktum, unendlich weit entfernt von jenem lebendigen Gott, wie er sich uns allenthalben in unserem Leben offenbart.

So hatte die Philosophie sich selbst erschöpft, selbst den Stab über sich gebrochen, die Philosophie, die da sein wollte und sein sollte die Königin aller Wissenschaft, die alle Zweige menschlichen Wissens zu einem Bau vereinen, die alle Lebensströme zu der einen göttlichen Quelle zurückleiten wollte. Ist es denn nach so vielen vergeblichen Versuchen nicht besser, die Philosophie beschränkt sich nur auf die Untersuchung unserer Sinnenwelt, anstatt sich in jene höheren Sphären zu verlieren, zu deren Erforschung sie doch keine Mittel und Wege zu besitzen scheint; oder beharrt sie nicht besser in der ihr zur Zeit auferlegten stillen Zurückgezogenheit? Erhält diese Ansicht nicht auch ihre Bestätigung durch die Forschungen unseres grossen Lotze, der zuerst die Philosophie wieder zum festen und weiten Boden des praktischen Lebens zurückführte, jedoch für die Erkenntniss Gottes und der höheren Welt in letzter Linie an das Gefühl appellirte, weil der Mensch jene Räthsel, die uns thatsächlich in der Welt des Bösen und dem Dasein eines allguten Gottes, in unserer zeitlichen Unvollkommenheit, und der überzeitlichen Vollkommenheit Gottes in unserer von uns getrennten Aussenwelt und unserer Innenwelt gegeben seien, doch nicht zu lösen vermöchte?

So hätten uns alle philosophischen Versuche bisher nur vor Allem die Kleinheit des menschlichen Verstandes gelehrt,

nur gezeigt, dass zwischen unserer Welt der Sinne und jener höheren Welt eine Kluft bestehe, die zu überbrücken für unseren Verstand nicht möglich wäre, nur das Gefühl führe uns in jene Welt der Vollkommenheit ein; nur bis zu den Thoren leite der Verstand, um hier seine Führerschaft an das Gefühl abzutreten. So wären wir also dazu bestimmt, ewig ein dualistisches Wesen zu sein, das durch den Verstand mit dieser Welt des Schmerzes und des Bösen verbunden wäre und nur im Gefühl sich zur Welt Gottes emporhöbe.

Aber führt uns denn thatsächlich das praktische Leben zu einem solchen trostlosen Ergebniss? Keineswegs. Mag der abstrahirende und sondernde Gelehrte, dem es nicht gelingt die beiden grossen Thatsachen unseres Lebens — die Thatsache der Vergänglichkeit unserer Sinnenwelt und die Thatsache des Daseins einer höheren geistigen Welt — zu vereinen, zwischen Gefühl und Verstand des Menschen eine trennende Schranke konstruiren, das praktische Leben geht unbehindert über diese Schranke hinweg und giebt uns stets als ein einheitliches Wesen zu erkennen. Für das praktische Leben ist es stets ein und dasselbe ganz bestimmte Wesen, das gleichzeitig fühlt und denkt, das einerseits dem bunten Wechsel der Veränderung der Welt unterworfen ist und sich doch andererseits als eine selbstbewusste, konstante Einheit über die Veränderung und die Zeit erhebt. Und ebenso ist es im praktischen Leben stets ein und dieselbe Welt, die uns gleichzeitig als eine veränderliche und doch in aller Veränderung als eine konstante entgegentritt, die uns neben dem Elend und dem Bösen das Gute und das Glück bietet und in der wir trotz der Unvollkommenheit das Walten eines allguten Gottes erkennen.

Wenn wir also thatsächlich einheitliche Wesen sind, wenn sich Gott in uns, in der Natur, in allem Sein offenbart, dann kann es auch keinen Theil, kein Moment unseres Wesens und unseres Lebens geben, der Gott ausschlösse, dann ist Gott in jedem Augenblick im Gefühl wie im Verstand enthalten. Das ist die Thatsache, die uns das Leben bietet, weil alles Leben nur einheitlich, trotz aller individuellen Gestaltung stets organisch ist. Wenn wir aber thatsächlich nicht nur dem Gefühl, sondern auch dem Verstande nach das göttliche Gepräge tragen, warum

sind dann alle Versuche, Gott im Verstande zu fassen, gescheitert? Sie mussten scheitern, so lange der Mensch wähnte, die unendliche Persönlichkeit Gottes in seine endliche Vernunft einschliessen und gleichsam das innere göttliche Weben und Schaffen schauen zu können. Wäre dieses doch nur möglich gewesen, wenn wir unsere Vernunft zur göttlichen hätten steigern können, womit wir jedoch unsere Selbständigkeit und unsere Individualität vernichtet haben würden. Erst müssen wir unser Wesen in seiner Beschränktheit erkennen, ehe es uns gelingen kann, nach unserem Masse die Unendlichkeit der absoluten Persönlichkeit Gottes zu erkennen.

Wenn die bisherigen philosophischen Versuche in erster Linie nur unsere Endlichkeit an den Tag legten, so mögen wir doch nie vergessen, dass das Bewusstwerden und somit die Erkenntniss unserer Endlichkeit doch unseren Ursprung und unsere Theilhaftigkeit in einem höchsten unendlichen Wesen voraussetzt, so möge man nie vergessen, dass alle jene Versuche gänzlich unmöglich gewesen und niemals unternommen worden wären, wenn wir dem Verstande nach absolut von Gott getrennt und nicht auch dem Verstande nach des unendlichen Geistes theilhaftig wären. Desshalb hat auch das zeitliche Nicht-Erreichen des gesteckten Zieles den Menschengeist nie hemmen können, stets von Neuem nach Erkenntniss jener sich für ihn im Leben allenthalben offenbarenden höheren Welt zu streben, weil eben dieses Streben unserem ureigensten Wesen entspringt.

Wer sagt uns denn überhaupt, dass die Erkenntniss Gottes und der ewigen Welt für unseren endlichen Verstand unmöglich sei; wer sagt uns denn, dass die thatsächliche Vereinigung der Welt der Sünde mit der ewig vollkommenen Welt ein ewig unlösbares Räthsel verbleibe? Das könnte doch nur ein Geist, der sich über unsere Endlichkeit erhöbe und über die Grenzen unseres Geistes herausginge. Liegt denn nicht in der Einheit alles Lebens, in der Einheit unseres Wesens und der Welt der sichere Beweis, dass die im Leben uns entgegentretenden Widersprüche nicht absolute Widersprüche — da sie alsdann nicht zu einander in Beziehung stehen, nie zu einer Einheit zusammengefasst werden könnten — sondern nur relative Widersprüche

sind, Widersprüche, die für uns nur in der Zeit bestehen und die wir nur auf dem Standpunkte unserer Entwickelung noch nicht zu lösen vermögen. Von der Gewissheit der festen Einheit unseres Wesens und alles Seins getragen wird der Mensch nicht rasten und ruhen, bis er nach seinem Masse in aller Vergänglichkeit, Sinnlichkeit und Endlichkeit der Welt das bleibende ewige Fundament erkannt hat.

Noch müssen wir, ehe wir weiter gehen, dem Einwand begegnen, als ob die Wissenschaft, die sich die Erkenntniss der Welt in letzter Linie zur Aufgabe gestellt hat, die Philosophie, thatsächlich keine positiven Leistungen aufzuweisen habe, als ob sie einer ewigen Sisyphosarbeit gliche, nur dazu bestimmt, in stets neuem Wechsel die Unzulänglichkeit unseres Verstandes an den Tag zu legen.

Wenn auch die Philosophie zu einer alle Räthsel lösenden Welterkenntniss nicht durchgedrungen ist, liegt nicht in der Erkenntniss unserer Endlichkeit eine so eindringende, so tiefe Selbsterkenntniss unseres Wesens, wie sie keine andere Wissenschaft zu Tage gefördert hat? Ist denn diese Selbsterkenntniss nicht ein höchst wichtiges positives Ergebniss? Und weiter. Hat denn überhaupt die Philosophie die Unzulänglichkeit unseres Verstandes zur Erkenntniss Gottes bewiesen? Keineswegs, um dieses zu beweisen, müsste sie uns in einem Zustande klar fassen, zu dem wir uns erst entwickeln. Die Behauptung der ewigen Unzulänglichkeit unseres Verstandes zur Erkenntniss Gottes, ist nur ein von den Theologen zur Rettung ihres Lehrgebäudes vor der Kritik des Verstandes aufgestelltes Glaubensaxiom, ein Versuch zur Errichtung einer Gefühl und Verstand trennenden Kluft, über welchen das praktische Leben insofern längst hinweg geschritten ist, als dasselbe den denkenden und fühlenden Menschen nur als ein einheitliches Wesen kennt und Wissenschaft und Religion ein und dasselbe Ziel setzt. Und wenn die Philosophie als die erste und einende aller Wissenschaften zu diesem Ziele noch nicht durchgedrungen ist, so beweist dieses nicht, dass dieses Ziel unerreichbar sei und ein ewiger Gegensatz zwischen Gefühl und Verstand bestände, sondern nur die unendliche Grösse und Bedeutung dieses Zieles, zu dessen Fassung unsere Zeitige Vernunft noch nicht hin-

reichend entwickelt ist. Erst musste die Philosophie ein festes Fundament legen, um auf demselben ihren Bau sicher gründen zu können.

Wer aber läugnen wollte, dass die Philosophie in ihrer bisherigen Entwickelung thatsächlich nichts geleistet habe, der gliche dem, der die baukünstlerischen Schöpfungen des Mittelalters gering achten wollte, weil es demselben nicht vergönnt war, sein grossartigstes Werk den Kölner Dom durch die Thürme zu bekrönen. Und trotz der fehlenden Spitze hat doch das Mittelalter in diesem Bau dem menschlichen Sehnen und Streben nach einer höheren, übersinnlichen Welt einen bleibenden, lebendigen Ausdruck verliehen. Oder sollen wir die Schönheit eines Torso deswegen nicht anerkennen, weil ihm das Haupt fehlt? Und wenn ebenso die Philosophie in ihrer jetzigen Gestaltung kein in sich abgeschlossenes, vollendetes Werk ist, so kann nur derjenige ihr positive Leistungen abstreiten, der von ihr erwartet, mühelos den göttlichen Weltplan enträthselt zu erhalten und ohne eigenes Streben in die höhere Welt geführt zu werden; nur der wird sie verkennen, der wegen der fehlenden Krönung das gewaltige Fundament und den grossartigen Bau nicht sieht, den sie durch die treuesten und besten Glieder der Menschheit errichtet hat.

Haben denn ein Locke, ein Kant, ein Fichte, Schelling Hegel und Lotze nur die Unzulänglichkeit unseres Zeitigen Verstandes an den Tag gelegt? Haben diese Denker, und vor, mit und nach ihnen viele andere, nicht vor allem das wichtige Fundament der Erkenntniss unserer selbst gelegt, ohne welche überhaupt eine Erkenntniss Gottes und der Welt nicht möglich sein würde? Hat Locke denn nicht in durchaus positiver Weise unsere relative Abhängigkeit von der Aussenwelt aufgedeckt und dadurch wieder von Neuem zum Studium und zum Eindringen in die Natur Anregung und Anlass gegeben; hat nicht ein Kant in grundlegender Weise unseren Verstand untersucht und dessen Selbständigkeit gegenüber seichten Anschauungen untrüglich bewiesen und dadurch ebenso wie sein Nachfolger Fichte das Sitten- und Geistesleben von den zersetzenden Einflüssen gereinigt; hat nicht Schelling in durchaus aufbauender Weise das uns mit der Natur verbindende

geistige Band aufgedeckt, hat nicht ein Hegel den Grund zu einer einheitlicheren Auffassung der Geschichte, wie alles Lebens gelegt; und endlich unser grosser Lotze, hat er nicht in schaffender Weise die grossen Ergebnisse der Naturwissenschaften in das Gebäude der Philosophie aufgenommen, hat er nicht aus dem bunten Getriebe des Lebens die geistige Persönlichkeit als den festen Kern herausgehoben und dadurch den auflösenden Zeitrichtungen die Spitze abgebrochen?

In stiller treuer Arbeit haben sie alle dem Besten ihrer Zeit gedient. Das was sie geleistet, haben hundert andere wieder verarbeitet, in leichtere und zugänglichere Formen gekleidet und in diesen dem Volksleben zugeführt. Dieses ist auch der Grund, wesswegen sich das Volk nicht des Zusammenhangs mit der Philosophie bewusst ist. Und doch sind alle jene hohen, idealen Anschauungen bis in das untere Volksleben eingedrungen, haben dasselbe vor Zersetzung und Zersplitterung bewahrt und demselben neue festere Grundlagen gegeben.

Und jene Vorwürfe, die wir gegen die Philosophie und deren Vertreter richteten, sie richten sich nunmehr gegen uns selbst, die wir dieselben erhoben. Anstatt der Nichtigkeit der Philosophie bezeugen sie nur die Trägheit unseres Geistes, der es verschmäht, in selbständigem Denken in jenen grossartigen Bau einzudringen und lieber mit einer für seine Kleinheit zugeschnittenen oberflächlichen Weltanschauung fürlieb nimmt, wie sie uns die Zeit in der leichten Waare des Pessimismus und Materialismus darbietet. Wissen wir denn nicht, dass wir das, was wir als unser bleibendes Eigenthum besitzen wollen uns im Kampfe durch Arbeit und Mühe erringen müssen? Und dieses gilt im höchsten Masse von einer auf Ueberzeugung und eigenes Denken gegründeten Weltanschauung. Das sollten wir doch nie vergessen, dass die wahren Träger und Förderer der Wissenschaften und vor allem unsere grössten Denker nie dahin streben, uns das Ergebniss ihrer Forschungen aufzunöthigen. Sie wollen nur durch ihre Arbeiten in den ihnen geistig verwandten Mitmenschen den Funken des eigenen Denkens zu selbständiger Fruchtbildung anregen und dadurch zu selbständigen Ergebnissen hinführen. Wer hierin eine Herabsetzung

der Wissenschaft und der Gelehrten findet, der bekundet damit nur seine geistige Unselbständigkeit, der will die Menschen zu hohlen Schalen erniedrigen, denen der Inhalt gleichsam von aussen zugeführt werden müsse, während es doch die Aufgabe der Wissenschaft ist, uns durch Erkenntniss des Seins zu selbständigen Wesen zu entwickeln. Wer aber seiner Pflicht als eines geistig freien Menschen gemäss in das Weben und Schaffen unserer grossen Denker eindringt und dasselbe mit ihnen von neuem durchlebt, dem wird sich eine Kette der edelsten, besten Leistungen entrollen, an welche Kette ich im weiteren Verlauf einen uns Deutschen noch wenig bekannten, schwedischen Denker: Boström anreihen möchte.

Da ich mich jedoch hier auf den „Gottesbegriff in der Boströmschen Philosophie“ beschränken will, so möchte ich, ehe ich weitergehe, noch ein Wort an jene Theologen richten, die den Gottesbegriff überhaupt dem Verstande entrücken und zwischen Gefühl und Verstand eine Kluft errichten wollen. Wenn Gott nur in dem religiösen Gefühle lebendig ist, warum — so möchte ich fragen — überlasst Ihr denn die Menschen nicht nur der Hingabe an das Gefühl; warum versucht auch Ihr, dem Glauben in Sätzen und Dogmen eine feste Form zu geben, doch nur um denselben damit dem Verstand zugänglich zu machen? Warum legt Ihr denn dem Glauben, der doch vor allem ein freier sein soll, jene Fesseln des Verstandes an? Stosst Ihr damit nicht Eure eigenen Prämissen um, erkennt Ihr damit nicht an, dass Gefühl und Verstand einer Wurzel entspringen, und dass es unsere Aufgabe ist, das, was das Gefühl in unklaren Umrissen schaute, durch den Verstand in uns zur Klarheit zu bringen und erst dadurch zu unserem bleibenden Eigenthum zu machen? Hat doch die ganze theologische Wissenschaft kein anderes Ziel als die Religion aus dem Bereiche des Gefühls in dasjenige des Verstandes hinüberzuleiten. Was treibt denn die Theologen hierzu? Doch nur die Thatsache, dass das praktische Leben den Menschen nur als eine Einheit, als ein gleichzeitig denkendes und fühlendes Wesen aufweist, die Thatsache, dass derjenige, der sich nur dem Gefühle überlässt, einem steuerlosen Schiffe gleicht, das auf den Wogen der Phantasie dahin schaukelt, ohne jemals den Hafen zu erreichen. Wenn die

Theologie, um dieses zu vermeiden, gleich allen übrigen Wissenschaften an den Verstand appellirt, so bezeugt sie doch damit sowohl die Ebenbürtigkeit von Verstand und Gefühl, wie auch die Gemeinsamkeit ihrer Gebiete und ihres Ursprungs.

Nur darin dürfte die Theologie sich von den übrigen Wissenschaften unterscheiden, dass sie den Inhalt zuerst aufstellt und denselben nachträglich mit dem Verstand in Einklang zu bringen sucht. Die Erzeugnisse der Theologie tragen dadurch mannigfach den Charakter des Gezwungenen und Eingeengten, das weder unser Gefühl, für das der Inhalt zu entblösst ist, noch unsern Verstand, der keine Fesseln duldet, befriedigt. Desswegen ist auch das praktische Leben über die Dogmatik hinweggeschritten. Für die dem religiösen Gefühle sich hingebenden Gläubigen ist sie unnöthig, für den mehr selbständig denkenden Theil der Menschheit ist sie werthlos. Und grade dieses starre Festhalten an einer Dogmatik, der wohl zu Zeiten, wo der menschliche Geist zum eigenen Denken noch nicht reif war, eine Berechtigung nicht fehlte, hat zwischen der Kirche und dem praktischen Leben und namentlich den denkenden Klassen einen Gegensatz erzeugt, den zu überwinden eine der ersten Sorgen der Kirche sein muss, wenn sie ihre Aufgabe erfüllen will, die Hüterin und Pflegerin der edelsten Schätze und Triebe des Menschen zu sein.

Und um dieses zu erreichen, wird sie nicht nur dem individuellen Glauben einen grösseren Raum, sondern auch dem Verstand grössere Freiheit und Selbständigkeit gestatten müssen. Sie muss ihr ganzes Gebäude, alle Lehrsätze und Gebräuche einer Prüfung unterziehen, um uns jene ewigen unvergänglichen Wahrheiten des Christenthums in den Formen bieten zu können, die unserem Kulturgrade, der Entwicklung unseres Verstandes entsprechen. Erst dann richtet sie sich wieder gleichzeitig an den fühlenden und denkenden und daher an den ganzen Menschen; dann ist sie wieder ein äusserer Ausdruck der inneren religiösen Gemeinschaft. Um diesen Schritt zu thun, um wieder ins praktische Leben sich einzufügen und auch den Verstand zu befriedigen, wird ihr Niemand bessere Stütze und hülfreichere Hand leisten, als die Philosophie, jene Wissenschaft, die grade auf dem von der Kirche vernachlässigten Wege sich die Er-

reichung desselben Zieles ohne alle Vorannahmen zur Aufgabe steckt. Durch ein solches Zusammenwirken wird es der Kirche gelingen, ihr Lehrgebäude in Uebereinstimmung mit der jeweiligen Kulturstufe stets lebendig und zeitgemäss zu erhalten, ebenso wie die Philosophie dafür geschützt würde, in abstrakten Speculationen den sicheren Boden des praktischen Lebens zu verlieren. Diesen Weg wird die Theologie um so leichter betreten können, als zur Zeit in der Philosophie für letztere ein höchst bedeutungsvoller Wendepunkt eingetreten ist.

Gleichwie der Mensch in höchst unvollkommenem Zustande in das Leben eintritt, so hat sich auch die Philosophie aus rohen Anfängen allmählich entwickelt. Wie das Kind sich im Gebrauch seiner Sinnesorgane als ein der Anlage nach vernünftiges Wesen zu erkennen giebt, so bezeugt auch das erste Streben des Menschen, die ihm als ein buntes Chaos entgegentretende Natur zu ordnen und dieselbe als ein Ganzes zu fassen dass der Mensch kein dem Rahmen der Natur sich willenlos einfügendes Naturprodukt, sondern ein über diese Abhängigkeit erhöhtes Wesen ist, dem das Streben nach Erkenntniss ursprünglich angehört. Solche erste philosophische Versuche der Welterklärung bietet uns die ältere ionische Schule, Versuche die wie die Annahme der Weltbildung aus dem Wasser oder der Luft in ihrer Naivität bekunden. dass der Mensch sich geistig erst in geringem Grade über die Natur erhoben habe. Nicht war es uns vergönnt, so leichten Spiels den Organismus der Welt zu fassen.

Gleichwie der Jüngling, bevor er als Mann schaffend in das praktische Leben eintritt, sich erst als formale Einheit bilden oder mit anderen Worten sich erst seine geistige Selbständigkeit und Freiheit erringen muss, so musste auch der in den Anfängen der Philosophie nach aussen strömende Geist zuerst auf das eigene Wesen des Menschen sich richten und dasselbe als ein geistig freies erkennen, ehe die Philosophie in höherem Masse und vor allem in positiver Weise an die Lösung ihrer Endaufgabe herantreten konnte, alles Sein als ein

einziges lebendiges System zu fassen. In der Zeit der griechischen Klassik schüttelt der menschliche Geist zuerst jene engen Fesseln der Abhängigkeit von Natur und Aussenwelt ab, um zuerst seine Thätigkeit auf sich selbst zu richten und sich aus sich heraus zur Selbständigkeit und Freiheit zu entwickeln. Ein wunderbares Bild entrollte sich vor den Augen jener grossen Denker. Im menschlichen Geiste schauten sie in den Begriffen vom Sittlichen, Wahren und Schönen ahnend den göttlichen Weltplan. Aber über unserem Haupte stehen neben den Worten: „Erkenne dich selbst“ das „Erkämpfe dich selbst“. Jene hohen idealen Begriffe, jene herrliche Welt — sie zerschellten gleich den Idealen der Jugend an den Stürmen des Lebens, als neue Völker in urwüchsiger Jugendkraft auf dem Schauplatz der Geschichte auftraten und das Christenthum den Grund zu einer neuen und höheren Kulturstufe legte.

Wer da läugnen wollte, dass die Philosophie seit Plato nichts geleistet habe, der vergisst, dass es nahezu zwei Jahrtausende bedurfte, bis die neuen Völker sich zur eigenen Selbständigkeit entwickelt und die Leistungen der griechischen Klassik in sich aufgenommen hatten: der übersieht in Folge dieses langen Stillstandes, dass auch die Philosophie eine Entwickelung in sich schliesst, dass sie zuerst des Menschen geistige Freiheit und Selbständigkeit erkennen musste, ehe es ihr möglich wurde, gleich wie der Mensch im Mannesalter eine in höherem Masse positiv schaffende Thätigkeit auszuüben, der übersieht, dass ebenso wie der Mann auch die Philosophie auf ihrem heutigen Standpunkte ihre Aufgabe nur durch treue mühevolle Arbeit erfüllen kann. Müssen wir nicht auch im Mannesalter mühsam und Schritt für Schritt jener uns im Jünglingsalter erworbenen formellen Einheit den konkreten Inhalt verleihen? Hat denn das Mannesalter desswegen keinen Werth, weil dem Manne nicht vergönnt ist, praktisch in gleich leichtem Fluge wie im theoretischen Studium das Leben zu durchdringen? Ist auch die Arbeit des Mannes mühsam, der Weg lang — wer wollte läugnen, dass erst im Mannesalter das Handeln, die Thätigkeit, das Leben thatsächlich den grössten Werth hat, weil es erst in höchstem Masse unser Handeln, unsere Thätigkeit, unser Leben ist, weil wir das, was wir im Mannesalter verwirklichen, als unser Eigenthum besitzen,

das uns nie mehr in allen Stürmen und Kämpfen genommen werden kann. Und im Mannesalter befindet sich auch die Philosophie. Nicht mehr soll sie wie in der Klassik ein formvollendetes Gebäude errichten, sie muss Stein für Stein als das Erzeugniss mühevoller, aber durchaus selbständiger Arbeit dem Bau der inhaltsvollen lebendigen Erkenntniss unseres Wesens und der Welt einfügen.

Wie dürftig daher auch gegenüber der Klassik die ersten Leistungen der neueren Philosophie erscheinen, so ruhen sie doch auf der festen Grundlage der geistigen Selbständigkeit und tragen einen bleibenden Werth. So hat ein Baco zuerst wieder die Wissenschaften zur Erfahrung hingewiesen als dem Boden, in denen sie ihre Wurzeln schlagen müssen. Ein Cartesius erkannte zuerst unser Selbstbewusstsein, das Geistige als das wirklich Seiende; ein Spinoza wies auf die alles Sein umfassende Einheit hin und ein Locke kehrte wieder zur Untersuchung unseres empirischen Wesens zurück, um dessen organischen Zusammenhang mit der Natur an den Tag zu legen. An diese Erkenntniss unseres Wesens anschliessend, wies Kant dessen formelle Selbständigkeit nach, ohne welches unser Wesen nicht als freies Subjekt handelnd in die Welt eingreifen könnte. Wohl haben die Nachfolger die von den vorgenannten Philosophen gezogenen Folgerungen in vielen Punkten als unrichtige nachgewiesen; aber die von ihnen geschaffene Grundlage ist unerschüttert geblieben. Auf ihr aufbauend haben die Nachfolger Kants die Erkenntniss unseres Wesens erweitert. Fichte brachte dadurch, dass er dem menschlichen Geiste einen Inhalt ursprünglich beilegte, die Philosophie der Selbsterkenntniss unseres Wesens in weitere Uebereinstimmung mit dem praktischen Leben, in dem wir nicht nur als selbständige, sondern als inhaltsvolle Wesen auftreten. Insofern hatte jedoch Fichte den Rahmen der Persönlichkeit zu eng gefasst, als er zu deren Bestand eine äussere Grenze, die äussere Natur annahm, eine Grenze, die unser Leben nicht kennt. Schelling und Hegel verblieben daher auch auf dem Boden des Thatsächlichen, wenn sie in der Natur ein geistiges Prinzip erkennend diese Schranke in den Geist legten und denselben somit in Beziehung zum ganzen Sein setzten. Aber indem Hegel die Grenzen des menschlichen Geistes

aufhob, steigerte er denselben zum unendlichen und setzte sich somit mit der Welt des Endlichen in Widerspruch, in der wir thatsächlich stehen.

Einen Augenblick schien es daher, als ob mit Hegel die Philosophie sich in Abstraktionen verflüchtigt habe, bis ein Lotze mit seinem mächtigen Geist von Neuem die Philosophie und die bis Hegel erzielten Ergebnisse mit dem praktischen Leben verband. Er fasste nicht theoretisch wie Hegel, sondern vor allem praktisch den Menschen als eine Einheit, als ein in allen Zustandsänderungen sich als Einheit selbstbewusst bleibendes und daher auch dem Inhalte nach als ein ursprünglich geistiges Wesen, weil nur das Geistige und nicht das Materielle etwas an und für sich Bleibendes sei.

Aber noch fehlte ein wichtiger Schritt zur Selbsterkenntniss, ehe die Philosophie die Erkenntniss der Welt in objektiver Weise weiter entwickeln konnte, der Schritt nämlich, die von Kant und dessen Nachfolger gewonnene theoretische Persönlichkeit mit der praktischen Persönlichkeit zu vereinen. Auch Lotze hat die Frage nicht beantwortet, warum leben wir, wenn wir doch ursprünglich geistige Wesen sind, in dieser Welt der Unvollkommenheit und Endlichkeit; warum fassen wir uns theoretisch als ein einer höheren rein geistigen Welt angehörendes Wesen und stehen doch praktisch mit unserer Persönlichkeit mitten in einem Leben, dessen endlicher Charakter eine nicht zu läugnende Thatsache ist?

Es war dem grössten und scharfsinnigsten Denker einer geistig verwandten Nation, dem obenerwähnten schwedischen Philosophen Boström vorbehalten, den zwischen der theoretischen und praktischen Persönlichkeit des Menschen bestehenden Dualismus zu lösen. Und da auf der Erkenntniss der Wesenseinheit des Menschen sich erst die Erkenntniss Gottes und der Welt aufbaut, so liegt es mir ob, hier die Philosophie Boströms unter Anknüpfung an die Lotze'sche Weltanschauung in aller Kürze zu skizziren, im Weiteren auf die zum Schluss aufgeführten Schriften der Boströmschen Philosophie verweisend.

Es war ein in unserem Wesen gegebener Weg, wenn die Philosophie zuerst in der äusseren sinnlichen Natur und bei weiterer Ausbildung im menschlichen Geiste das Unendliche zu

erkennen glaubte. Wenn alle Versuche aus unserem Geiste das Unendliche zu konstruiren und die ganze Schöpfung als eine nur um unseretwillen bestehende zu fassen scheiterten, so lag hierin das positive Ergebniss, dass unser Geist ein beschränkter, ein mit dem unendlichen Geist nicht identischer sei, dass wir nur ein kleines Glied in dem unendlichen Organismus seien Hiermit sank die alte, namentlich auch von der Kirche vertretene und festgehaltene Ansicht, den Menschen als das erste bevorzugte Wesen, gleichsam als den Mittelpunkt der ganzen Welt, als die Krone der Schöpfung zu fassen, in Trümmer. Lieb gewordene Anschauungen mussten wir Preis geben. Von der hohen Stufe, zu der uns religiöse und philosophische Spekulationen in leichtem Fluge sicher emporgehoben zu haben wähnten, sollten wir wieder herabsteigen und uns dieser Welt der Unvollkommenheit, der Sünde und des Elends als Glieder einfügen. Wie die Naturwissenschaften, ehe sie in neue Bahnen lenken konnten, mit der alten gleich einem heiligen Glauben festgewurzelten Anschauung brechen mussten, dass die Erde der Mittelpunkt des Weltalls sei und Sonne und Planeten nur bestimmt wären, um diese zu kreisen, so muss auch die Philosophie und ebenso die Religion jenen Glauben als unhaltbar, als unvernünftig Preis geben, dass wir das Centrum der Welt seien, und die Welt nur dazu geschaffen, zu rein menschlichen Zwecken zu dienen, ebenso wie wir jene Ansicht opfern müssen, dass unser Geist das unendliche Sein positiv umfasse und daher unser Denken mit der absoluten Wirklichkeit, mit dem objektiven Sein identisch sei. Das ist es, was das Leben, was die Philosophie von uns begehrt.

Es ist die grosse, bleibende That unseres Lotze, jenen Bruch mit alten, mit der Vernunft in Widerspruch stehenden Ueberlieferungen mit sicherer Hand vollzogen, und uns praktisch wieder ins Leben, in die Welt dadurch eingerückt zu haben, dass er uns als ein Glied jenes grossartigen Weltorganismus erkannte, dessen Wechselwirkung in jedem Gliede in individueller Weise lebendig ist. Während wir jedoch nach Lotze nur praktisch Glieder der endlichen Welt und nur theoretisch rein geistige Wesen waren, ging der der Zeit nach doch vor Lotze fallende Schwede Boström (1797—1866) darin weit

über Lotze hinaus, dass er uns sowohl theoretisch wie praktisch als Glieder der übersinnlichen Welt fasste, indem er unwiderleglich darlegte, dass wir ohne die Mitgliedschaft jener geistigen Welt auch im praktischen Leben das nicht sein könnten, was wir sind, dass also diese Mitgliedschaft unserem Wesen ursprünglich angehöre. Indem Boström weiter alles Sein als ein System lebender Wesen und dasselbe in seiner Einheit als die absolute Persönlichkeit Gottes erkannte, fasste er uns als Momente Gottes, als Glieder des Systems lebender Wesen.

Als solche sind wir an und für uns selbständige Wesen, die von ihrem Standpunkte aus sich nicht mit Gott decken und auch nicht decken können, ohne ihre Individualität zu verlieren. Wir sind somit von unserem Standpunkte aus von Gott, der absoluten Vernunft, und untereinander unterschieden und daher endliche Persönlichkeiten, Wesen, die der göttlichen Vernunft theilhaftig, jedoch theilhaftig in bestimmtem Maasse sind. Während Fichte dadurch, dass er die Persönlichkeit nur als in Folge einer Begrenzung bestehend dachte, Gott als dem über aller Begrenzung erhöhtem Wesen Persönlichkeit nicht beilegen und folgerichtig Gott als unpersönlich fassen musste während Schelling und Hegel dadurch, dass sie mit den Grenzen unserer Persönlichkeit auch unser individuelles Maass aufhoben, folgerichtig unsere Individualität läugnen mussten, ist alles Sein nach Boström ein System lebender Persönlichkeiten. Da nicht die Grenze, sondern der Inhalt die Persönlichkeit ausmacht, so wird weder Gott als Persönlichkeit verendlicht, noch unsere Persönlichkeit durch ihre Theilhaftigkeit Gottes in ihrem Bestand aufgehoben. Gott ist dadurch von allen anderen Wesen unterschieden, dass seine Persönlichkeit einen unendlichen Inhalt, die absolute Vernunft umfasst, während wir von unserem Standpunkte aus die Vernunft nur in bestimmtem Masse besitzen und daher endlich vernünftige Wesen, aber an und für sich selbständige Wesen und daher auch Persönlichkeiten sind. Indem Boström unsere Theilhaftigkeit in Gottes System als unserem Wesen ursprünglich angehörend fasst, so können wir nicht selbst sein und uns nicht selbst erkennen, ohne nach unserem Maasse Gott und die ganze Welt zu erkennen. Die Erkenntniss der Welt und Gottes ist daher organisch in unserer Selbsterkennt-

niss enthalten, wesswegen wir auch Gott nicht fassen können, ohne unser als endlicher Wesen bewusst zu sein, wesswegen wir auch unsere Persönlichkeit nicht verstehen, ohne Gott und die ganze Welt als derselben ursprünglich angehörend zu erkennen. Wir müssen daher, ehe wir den Gottesbegriff entwickeln, nochmals einen Einblick in unser eigenes Wesen thun, nochmals unser Bewusstsein einer Untersuchung unterziehen.

Wie für Lotze ist auch für Boström das Bewusstsein das Ursprüngliche und zwar ebenso wie für Lotze nicht das abstrakte, sondern das konkrete, bestimmte und sich selbst bestimmende Bewusstsein, das geistige Wesen oder die Persönlichkeit, da nur diese in allem Wechsel der Zustandsänderung sich als bleibende Einheit selbstbewusst ist. Ebenso wie Lotze erkannte auch Boström die unendliche lebendige Wechselwirkung des Seins. Für Lotze war diese Wechselwirkung eine sich ewig vollziehende Thatsache, durch welche das Sein und dessen Momente erst im richtigen Werthe sich für uns offenbaren, und wir in den Stand gesetzt werden, diesen Werth zu geniessen oder zu erleben. Für Lotze besteht also ebenso wie für Boström ein System von Persönlichkeiten. Da dieses System erst in Folge der Wechselwirkung Leben erhält, so wäre folgerichtig das Ursprüngliche nach Lotze kein System lebender Wesen, sondern ein todter Mechanismus, dem erst durch jene Wechselwirkung gleichsam künstlich Leben verliehen werden müsste. Lotze suchte dieses Ergebniss dadurch zu vermeiden, dass er jene Wechselwirkung als ewig, als Gottes Leben annahm. Da aber Gott hierdurch in den Wechsel, in die Veränderung und die Zeit einging, so verlor nicht nur Gott den Charakter der Absolutheit und Vollkommenheit, der allen Wechsel, alle Veränderung von sich ausschliesst, sondern auch uns wurde unsere geistige Ursprünglichkeit entzogen, da wir folgerichtig nur zufällige Modifikationen in dem zeitlichen Leben Gottes sein konnten. Auch für Lotze war Gott somit im Grunde ein endliches Wesen und die Lösung des in unserem Wesen liegenden Widerspruchs zwischen unserer geistigen konstanten Einheit und unserem in Wechselwirkung mit der Welt sich vollziehenden steten Zustandsänderung wohl angebahnt, aber nicht durchgeführt.

Dieses gelang erst Boström dadurch, dass er die sich uns allenthalben im Leben offenbarende Wechselwirkung nicht als das Ursprüngliche, sondern erst als eine Folge der Wechselbestimmung d. i. der gegenseitigen Bestimmung aller Wesen in, durch und zu einander erkannte.

Nach Boström bilden nämlich alle Persönlichkeiten einen einzigen Organismus, ein System und zwar in der Weise, dass alle sich gegenseitig bestimmen. Jedes Wesen sichert einerseits gleichsam in seinem Bestand und seiner Individualität den Bestand aller übrigen Wesen; andererseits schliesst es die Bestimmungen seines eigenen Wesens durch alle übrigen Wesen in sich zur Einheit zusammen. Jede Bestimmung ist somit eine Selbstbestimmung; jedes Wesen ist somit gleich ursprünglich Einheit und Vielheit, Einheit in der Vielheit seiner Bestimmungen durch alle übrigen Wesen, durch das ganze Sein. Vom Standpunkt des einzelnen Wesens aus ist alles, was ist, stets eine Bestimmung desselben, so dass „Sein" gleichbedeutend ist mit „bestimmt werden." Jedes Wesen hat das ganze Sein zu seiner Bestimmung, weil das ganze Sein in allen Wesen, in allen Momenten des Seins ganz und ursprünglich enthalten ist.

Dieses gegenseitige Bestimmt- und Enthaltensein aller Wesen in durch und zu einander nennt Professor Nyblaeus in seiner ausgezeichneten Darstellung der philosophischen Forschungen in Schweden das „reine Inhaltsverhältniss", ein Verhältniss, von welchem unsere Organismen insofern nur ein unvollkommenes Bild geben, als in denselben das niedere Wesen (species) nicht vollständig mit seiner ganzen Individualität in die höhere Einheit (genus) eingeht, so dass das genus in gewissem Maasse nur eine formale Einheit der einzelnen Spezien bildet. Weil die endlichen Organismen und Systeme das Individuelle der Wesen nur zum gewissen Theile einschliessen, zum anderen Theile jedoch ausschliessen, tragen unsere endlichen Organismen neben dem Charakter des Ineinander auch den Charakter des Neben- und Aussereinander oder neben dem Charakter des Organischen, Vollkommenen, Konkreten und Geistigen auch den des Unorganischen, Unvollkommenen, Abstrakten und Materiellen. Alle Versuche aus der zeitlichen

Welt, wie sie für uns besteht, eine absolute Einheit abzuleiten, mussten daher auch nothwendig zu einem leeren Abstraktum führen. Nur im ursprünglichen Sein, in dem unendlichen Organismus, in dem System lebender Wesen besteht jenes Inhaltsverhältniss, welches rein geistig alles Neben- und Nacheinander, alles Materielle und Abstrakte von sich ausschliesst und in dem vollständigen und ursprünglichen Enthaltensein aller Wesen in, durch und zu einander besteht, so dass ebenso das Ganze mit allen Momenten in jedem Wesen vollständig enthalten ist, wie jedes Wesen ganz und ursprünglich im Ganzen und in allen übrigen Wesen.

Wenn somit nach Boström alles Sein ein System lebender Wesen ist, in deren Jedem alles Sein ursprünglich enthalten ist oder deren Jedes vom ganzen Sein ursprünglich bestimmt wird, so sind doch andererseits alle Wesen von ihrem Standpunkte aus untereinander verschieden und zwar derart, dass jedes Wesen vom ganzen Sein nicht generell, sondern durchaus individuell, in eigenartiger Weise bestimmt wird; wesswegen eben auch die Bestimmung jedes Wesens durch das Sein eine Selbstbestimmung dieses Wesens ausmacht und in seiner Individualität als ursprünglichesMoment gegeben ist.

Da für Boström wie für Lotze nur das Geistige, das Bewusste als das Ursprüngliche besteht, so ist im Bewusstsein jeden Wesens das Bewusstsein aller übrigen Wesen ursprünglich enthalten derart, dass ich meiner nicht bewusst, meiner nicht selbstbewusst werden kann, ohne in gewissem Maasse alles Seins bewusst zu werden und dass ich des Seins nicht bewusst werden kann, ohne meiner selbst bewusst zu sein.

Das Ursprüngliche ist somit nach Boström nicht abstraktes Bewusstsein, sondern das Selbstbewusstsein, welches das Bewusstsein alles Seins in sich schliesst, aber jedes Wesen in eigenartiger Weise, so dass jedes Wesen auf eine bestimmte Weise selbstbewusst, jedes Wesen individuell ist. Da somit das Selbstbewusstsein unser Wesen, unsere Persönlichkeit ausmacht, so ist Selbstbewusstsein identisch mit Leben. Indem ich lebe, bin ich selbstbewusst; und indem ich meiner selbstbewusst — und damit auch des Seins bewusst — bin, lebe ich.

Während Lotze dem System von Persönlichkeiten nur dadurch Leben verleihen konnte, dass er dasselbe trotz seiner Konstanz in einem ewigen Wechsel begriffen annahm, war es Boström, der den Widerspruch zwischen einer festen geistigen Einheit und einer ewigen Veränderung der Persönlichkeit dadurch löste, dass er das Leben nicht als ein secundäres Moment fasste, das durch die Wechselwirkung gleichsam erst für uns geschaffen wird, sondern als das Ursprüngliche und mit Selbstbewusstsein Identische. Boström beginnt daher auch seine bahnbrechende, das System ganz meisterhaft dem Kerne nach wiedergebende, kleine Schrift: „Grundlineer till philosophiska Statslärans Propaedeutik" mit folgendem § 1: „Leben ist selbst-„bewusst sein und umgekehrt. Beide Ausdrücke bezeichnen that-„sächlich ein und dasselbe", und fügt folgende Auseinandersetzung hinzu: „Leben und Selbstbewusstsein zeigen sich stets und überall „in demselben Grade der Wirklichkeit oder Unwirklichkeit, der „Vollkommenheit oder Unvollkommenheit. Sie unterscheiden „sich nicht mehr von einander wie das Licht und das „Leuchtende oder die Kraft und das Wirkende. Deshalb ist „auch, je höher und wahrer das Selbstbewusstsein, desto höher „und wahrer das Leben, und umgekehrt. Das vollkommen Be-„wusstlose, welches auch nicht das dunkelste Gefühl besitzt, „kann nicht als lebend bezeichnet werden. — Übrigens ist die „Bewegung" (und wir möchten hinzufügen auch die Veränderung, „der Wechsel) „keine wesentliche Bestimmung im Begriffe „„Leben"". Die Bewegung (die Veränderung, der Wechsel) „beweist nämlich einen relativen Mangel oder eine Negation „von Leben bei demjenigen lebenden Wesen, bei welchem die-„selbe vorkommt; denn das in jeder Hinsicht lebende oder selbst-„bewusste Wesen kann und braucht sich nicht zu entwickeln „und zu verändern wie wir endliche Wesen dieses thun müssen, „(worauf wir weiterhin zurückkommen). Nur die Selbständigkeit „in der Bewegung offenbart Leben, aber die Selbständigkeit „findet sich nur bei selbstbewussten Wesen.

§ 2. „Man darf das Leben oder das Selbstbewusstsein an „kein Substrat oder keine Substanz gebunden denken. Das „Leben ist selbst das absolut erste (einfachste) und das Sub-„stantielle in allem."

Da alles Sein unser Wesen bestimmt und das, was bestimmt, etwas an und für sich und daher selbstbewusst oder lebend sein muss, so stellt sich auf Grund dieser Ergebnisse das Sein uns dar als ein System lebender Wesen oder Persönlichkeiten, deren Selbstbewusstsein wohl das ganze Sein enthält, aber auf eine bestimmte eigenartige Weise, oder die alle in bestimmter Weise selbstbewusst sind, so dass sie alle gleichzeitig in einander enthalten und doch von einander unterschieden sind.

Jede Persönlichkeit ist sich somit des ganzen Seins bewusst oder vernimmt das ganze Sein, d. h. das Sein bildet die Vernehmung jedes einzelnen Wesens. Da diese Vernehmung des Seins in der Selbstvernehmung jedes Wesens ursprünglich enthalten ist, so können wir auch, wenn wir das Selbstbewusstsein zergliedern (was nur bedingt zulässig ist und daher nur relativ richtige Ergebnisse liefert), sagen, dass jeder Vernehmung eine Selbstvernehmung folgt und dass beide, Vernehmung und Selbstvernehmung zur Einheit in unserem „Ich", in unserer Persönlichkeit zusammengefasst werden. Indem wir uns also selbstbewusst sind, sind wir auch aller übrigen Wesen, des ganzen Seins, selbstbewusst, indem wir uns vernehmen, indem wir uns erkennen, vernehmen und erkennen wir alle übrigen Wesen. Alles Leben, alles Vernehmen, alles Erkennen ist somit in einander enthalten, gleichzeitig individuell und organisch, wesswegen wir auch nicht zur Erkenntniss Gottes gelangen können ohne unser eigenes Wesen erkannt zu haben. Desswegen mussten wir diesen langen Weg betreten, ehe es möglich war, eine auf sicherer Grundlage ruhende Erkenntniss Gottes nach unserem Maasse zu gewinnen. Erst musste gleichsam mit unserer Selbständigkeit unsere formale Einheit gewonnen sein, ehe wir derselben ihren konkreten Inhalt verleihen konnten, Soll dieser Inhalt ein bleibender, ein wahrer sein, so muss er wegen unserer Endlichkeit Schritt für Schritt errungen werden, wesswegen wir auch neben dem Wahrspruch der griechischen Philosophie: „Erkenne dich selbst" das „Erkämpfe dich selbst" als das für die neuere Philosophie sowohl eigenthümliche und wesentliche, wie auch als das von derselben zu erstrebende Ziel hinstellten.

Wenn es nunmehr unsere Aufgabe ist, auf der gewonnenen Grundlage der Selbsterkenntniss die Erkenntniss des höchsten Wesens nach dem Maasse unserer Vernunft aufzubauen, so möchten wir schon jetzt darauf hinweisen, dass die Erkenntniss Gottes, weil dieselbe in unserer Selbsterkenntniss enthalten ist und diese bestimmt, auch unsere Selbsterkenntniss erweitern wird. Erst dann wird es uns möglich sein, aus dieser Selbsterkenntniss die Ursache der zeitlichen Unvollkommenheit unseres Wesens und der Welt zu schöpfen, welche für uns eine unbestreitbare Thatsache ist. Erst wenn uns dieses gelungen, wenn wir die Absolutheit Gottes und die Welt des Unvollkommenen vereinigt haben, ohne die Absolutheit zu vernichten oder die Thatsache des Unvollkommenen aufzuheben, erst dann ruht unsere Erkenntniss Gottes auf dem Boden des für uns thatsächlich Wirklichen. —

Zunächst möchte der Aufsatz die bisherigen Untersuchungen zu dem Ergebniss zusammenfassen, dass die zwei Thatsachen unseres Lebens:

1) dass wir zu der sich verändernden Welt in steter Wechselwirkung stehen und in einer steten Zustandsänderung begriffen sind, sowie
2) dass wir uns über die Veränderung der Welt und unseres Zustandes als selbstbewusste Einheit erheben,

nur Folge der einen Thatsache sind, dass unser Wesen ursprünglich von dem ganzen Sein, von allen übrigen Wesen bestimmt wird, dass die Persönlichkeit somit Einheit in der Vielheit dieser Bestimmungen, und nicht wie Lotze annahm, Einheit im Wechsel ist. Jene lebendige Wechselwirkung, zu der Lotze gelangte, hat somit ihren Grund in der Wechselbestimmung aller Momente des Seins in, durch und zu einander.

Lotze bewies, dass diese Wechselwirkung weder aus der Existenz des Materiellen und einer wechselseitigen Uebertragung der Materie, noch durch die Herrschaft der Naturgesetze erklärt werden könne. Wenn z. B. in Folge des Ueberganges des Zustandes eines Wesens A von a in α, der Zustand eines anderen Wesens B von b in β übergehe, so wird durch die Annahme, dass von A nach B materielle Theile übergehen, die Erklärung nicht gelöst, sondern nur verschoben, denn wie diese über-

gegangenen Theile es anfangen sollen B zu veranlassen vom Zustande b in β überzugehen, bleibt unerklärt. Ebensowenig führt die Annahme eines gleichsam über A und B schwebenden Naturgesetzes zur Lösung. Denn auch hier bleibt es unerklärt, wodurch B es weiss, dass A vom Zustand a in α übergehe und dass es somit nun von b in β übergehen soll. Lotze findet die einzige Lösung darin, dass jene in allen Momenten des Seins sich offenbarende Wechselwirkung ihre Einheit in einem höchsten absoluten Wesen finde, dessen Existenz die Existenz der Momente bedinge. Durch den Uebergang des Zustandes des Wesens A von a in α wird das absolute Wesen berührt, welches nunmehr zur Compensation ein anderes Wesen B veranlasst aus dem Zustand b in β überzugehen. Und zwar sollte dieses zweite Ereigniss nothwendig sein, um das absolute Wesen im Bestand seiner Einheit zu erhalten.

Allein so zutreffend auch die Widerlegung des Materialismus nach Lotze ist, so grossartig und bedeutungsvoll der Schritt war, den Lotze über Herbart hinaus machte, die Wechselwirkung zur Einheit, zum absoluten Wesen hinzuführen, so wies doch die Lotzesche Weltanschauung andererseits mannigfache Widersprüche auf. Dadurch, dass Lotze wohl alle Wesen in Gott zusammenfasste, allein das Enthaltensein Gottes in den Wesen nicht ursprünglich annahm, konnte, um beim obigen Beispiel stehen zu bleiben, das Wesen B vom Zustand b in β nur durch Vermittelung Gottes übergehen. Für Gott war, da er A und B umfasst, alles Wirken wohl ein inneres. Aber für die Wesen war die Ursache des Uebergangs von einem Zustand in den anderen keine aus ihrem Wesen entspringende, sondern eine von aussen gegebene. Hierdurch wurde aber Gott nicht nur zu einer Vermittlerrolle zwischen den einzelnen Ereignissen, zu einem Deus ex machina erniedrigt, sondern auch dem Menschen die Freiheit des Handelns benommen, die er doch thatsächlich besitzt. Die Lotzesche Lehre führte daher folgerichtig einerseits zu einer Verendlichung Gottes, andererseits zu einer Aufhebung unserer Freiheit und weiter zum Determinismus. Hätte Lotze diese Folgerungen vermeiden wollen, so hätte er die uns in unserer Welt entgegentretende Wechselwirkung nicht als das Ursprüngliche, sondern nur als die Folge der rein inneren,

wirklich organischen Wechselbestimmung aller Wesen fassen müssen.

Diesen weiteren Schritt machte Boström in Folge seiner neuen und eindringenden Untersuchung unseres Selbstbewusstseins. Boström fand, dass dem Selbstbewusstsein jedes Wesens das ganze Sein, alle übrigen Wesen als Inhalt gegeben sei, oder dass das ganze Sein eine Bestimmung des Selbstbewusstseins jedes Wesens ausmache. Jene uns sich im Leben kundgebende Wechselwirkung ist daher nur eine Folge jenes ursprünglichen, gegenseitigen Enthaltenseins der Wesen in, durch und zu einander, ohne welches dieselben das nicht sein würden, was sie sind. Wenn daher ein Wesen vom Zustand a in α und in Folge dessen ein zweites Wesen vom Zustand b in β übergeht, so ist dieses eine Folge davon, dass das erste Wesen in dem zweiten und das zweite in dem ersten ursprünglich enthalten ist, oder dass jedes Wesen eine ursprüngliche Bestimmung jedes anderen Wesens ist. Dieses gegenseitige Enthaltensein, dieses Bestimmtsein aller Wesen in, durch und zu einander hat seinen letzten Grund darin, dass alle Wesen positiv von einer einzigen Einheit, dem höchsten absoluten Wesen umfasst werden. Indem diese absolute Einheit alle Momente positiv in sich schliesst, ist dieselbe auch in jedem Moment enthalten; und desswegen sind alle Momente gegenseitig in einander enthalten. Nur weil diese absolute Einheit der Urgrund jedes Momentes ist, ist jedes Moment ein Grund des Bestandes aller übrigen Momente. Nur weil diese absolute Einheit selbstbewusst ist oder lebt, sind alle Momente selbstbewusste Wesen, stehen alle zu einander in einer lebendigen Wechselwirkung.

Während für Lotze die Wechselwirkung nur für Gott eine innere, für alle andern Wesen eine äussere war, weil sie nur durch die Vermittelung Gottes zu Stande kam, während bei Lotze das Sein somit den Charakter eines Mechanismus erhielt, ist nach Boström alle Wechselwirkung nicht nur für Gott sondern für alle Wesen eine thatsächlich innere, dem eigenen Wesen entspringende, eine ursprünglich rein geistige und organische; und zwar desshalb, weil alles Sein einen einzigen, lebendigen, absolut vollkommenen Organismus bildet, welcher absolut Einheit in Vielheit ist, dergestalt, dass derselbe an und für sich

das absolut einzige Wesen — Gott —, und von der Einheit abgesehen, eine Vielheit von Momenten ist, die alle selbständige, selbstbewusste Wesen sind und alles Sein ursprünglich enthalten.

Da es stets wir sind, die Gott erkennen und erleben, da wir somit, indem wir Gott erkennen, uns auch von Gott unterscheiden, so kann auch unser Leben und unsere Erkenntniss Gottes nie identisch mit Gottes absolutem Leben, mit Gottes absoluter Erkenntniss seiner selbst sein. Wir erkennen, wir erleben daher Gott nur relativ, oder in gewisser Beziehung, in Beziehung zu uns. Wenn daher auch der durch die Philosophie und ebenso durch die Religion gewonnene Gottesbegriff in gewisser Hinsicht endlich, d. h. dem Maasse nach beschränkt ist und die absolute Wahrheit, Gottes Güte und Gottes Leben nicht erschöpft, so ist doch für uns Gott, soweit wir ihn nach dem Maasse unsrer Vernunft erkennen, die absolute Wahrheit, das absolute Leben. So thöricht und vermessen es daher auch sein würde, eine absolute Erkenntniss Gottes erreichen zu wollen, weil dieses die Steigerung unserer Persönlichkeit zur absoluten Persönlichkeit voraussetzt, so ist andererseits eine Erkenntniss Gottes nach dem Maasse unseres Wesens eine Pflicht, sowohl weil Gott unser Grund ist, wie auch weil ohne diese Erkenntniss unsere Selbsterkenntniss und wie wir weiter zeigen werden die Erkenntniss der Unvollkommenheit unseres Wesens und der Welt und die Macht zu deren Ueberwindung nicht gewonnen werden kann.

Nach Boström ist Gott das absolut selbstbewusste, das absolut lebende, das der Form und dem Inhalte nach absolut vollkommen vernehmende Wesen oder die Vernunft an und für sich. Da nach Boström nicht wie bei Fichte die Grenze die Persönlichkeit ausmacht und auch nicht wie bei Lotze die Persönlichkeit die Einheit im Wechsel sondern die Einheit in der Vielheit der Bestimmungen durch das Sein ist, so konnte Boström auch ohne Gott zu verendlichen den Begriff der Persönlichkeit auf Gott übertragen. Als die absolute Persönlichkeit ist Gott sowohl absolut selbständig nur durch sich bestimmt

und in keinem Verhältniss zu irgend etwas anderem stehend, wie auch absolut vollkommen, so dass das Vollkommene stets für ihn wirklich und daher aller Wechsel und alle Veränderung von ihm ausgeschlossen ist. Als die absolute Persönlichkeit ist Gott die absolute Einheit in Vielheit und Vielheit in Einheit oder die absolute Harmonie, d. h. ein Wesen, dessen Momente (die Vielheit) sich alle gegenseitig bestimmen und voraussetzen, so dass keines sein oder vollständig vernommen werden kann, ohne dass alle andern Momente sind oder vernommen werden. Gott hat gleichsam in ihnen allen Subjekte oder Mittelpunkte für seine Selbstvernehmung, so dass er sich selbst mit seinem ganzen Inhalt in jedem derselben vollständig vernimmt. Gott hat alle Momente in sich gegenwärtig und ist selbst mit seinem ganzen Inhalt in einem jedem Momente gegenwärtig, woraus folgt, dass auch alle in einander gegenwärtig sind. Diese innere Harmonie oder innere Unendlichkeit Gottes können wir Gottes Allgegenwart nennen, aber nicht Gottes Ueberallsein, da Gott nicht wie die sinnlichen Dinge vom Raum bestimmt wird.

Als Momente der absolut lebenden Persönlichkeit sind dieselben alle selbstbewusste, lebende Wesen, da Selbstbewusstsein und Leben das Ursprünglichste ist, und dieselben ohne Selbstbewusstsein und Leben auch nichts für Gott sein könnten. Da Wissen und Sein für Gott zusammenfallen, so dass alles, was ist, Gott weiss und alles, was Gott weiss, ist, so folgt auch hieraus, dass Gottes Gedanken selbstbewusst und selbständig d. h. vernehmende oder vernünftige Wesen sein müssen.

Jedes Moment ist daher ein Wesen an und für sich und von diesem Standpunkt aus auch von Gott und allen anderen Wesen darin unterschieden, dass es in eigenartiger Weise durch Gott und alles Sein bestimmt wird, oder dass es wohl als Moment der absoluten Vernunft vernünftig, aber nur in bestimmtem oder endlichem Masse der Vernunft theilhaftig ist. Das Moment ist somit ein endliches Wesen. Während Gott als die absolute Einheit in Vielheit alle Wesen positiv umfasst und mit seinem ganzen Inhalt in jedem Wesen enthalten ist, ist das endliche Wesen auch Einheit in Vielheit, aber nur in endlichem Maasse und zwar derart, dass es nur gewisse Wesen positiv als seine

positiven Bestimmungen, die anderen Wesen jedoch nur negativ als seine negativen Bestimmungen in sich zur Einheit zusammenschliesst. Ohne die positiven Bestimmungen, die positiv in ihm enthaltenen Wesen, würde das betreffende Wesen das an und für sich nicht sein, was es ist, ohne die negativ in ihm enthaltenen Wesen, würde das betreffende Wesen das in dem Organismus des Seins nicht sein, was es ist. Beide, sowohl die positiven wie negativen Bestimmungen sind daher nothwendig für den Bestand der Individualität des Wesens.

Von diesem Standpunkte aus bilden die endlichen Wesen gleichsam eine Reihe höherer oder niederer Wesen, alle vernünftig (rationis participes), aber zugleich durch das Maass ihrer Vernunft von einander unterschieden, alle das ganze Sein aber jedes dasselbe auf bestimmte Art enthaltend.

In seiner vorerwähnten Propädeutik sagt Boström in § 45: „Als Momente in dem System der Vernunft oder Gottes stehen die endlichen Wesen dergestalt in einem (systematischen organischen) Verhältniss zu einander, dass keines unter ihnen sich vernehmen oder vernommen werden kann, ohne dass damit auch alle übrigen Wesen als dessen positive oder negative Bestimmungen vernommen werden."

Zur Erläuterung fügt Boström hinzu:

„Da das höchste Wesen alle ursprüngliche und wahre Wesenheit enthält und dieses Verhältniss ewig und unveränderlich oder nothwendig ist, so kann kein einziges Wesen sein oder sich wirklich fassen, ohne damit auch im Verhältniss zu Gott und dessen Inhalt zu sein und sich im Verhältniss zu Gott und allem, was in Gott enthalten ist, zu fassen. Durch Abstraction ist wohl in gewissem Sinne dieses für das endliche Wesen möglich, aber die Abstraktion hebt die Wirklichkeit nicht selbst auf und kann das Ewige und Unveränderliche nicht verändern. . . . . Für Gott sind alle Wesen seine vollkommenen Vernehmungen, seine Ideen; für ihn sind dieselben auch vollkommen durch einander bestimmt und daher absolut individuell oder konkret. Gott kann kein einziges Wesen von den übrigen und sich selbst isolirt oder dasselbe nur mit gewissen Bestimmungen denken, wie wir Menschen z. B. zu thun gezwungen sind. Er muss alle Wesen in ihrer ganzen Bestimmtheit oder in allen

ihren Verhältnissen zu einander und zu sich selber denken. Er muss daher in jedem Wesen nicht nur sich selbst, sondern auch alle übrigen Wesen als dessen Bestimmungen denken. Für ihn ist daher nichts ausser- oder nach einander und nichts vom Uebrigen, vom Ganzen Getrenntes. Alles ist für ihn in Allem; und alle Theilung, alle Isolirung, alle Zeit und aller Raum ist von ihm vollkommen ausgeschlossen. Aber was wir hier von Gott gesagt haben, gilt in gewissem Maasse von jedem Wesen — jedoch, um hier die wörtliche Wiedergabe Boströms zu verlassen, nur in bedingtem Maasse, d. h. es gilt nur, soweit auch wir der Vernunft theilhaftig oder vernünftige Wesen sind.

Weil wir nicht die absolute Vernunft sind, so sind wir auch nicht absolut, sondern nur in gewissem Maasse vernehmend; für uns fallen daher „Sein“ und „Vernehmen“ oder „Sein“ und „Wissen“ nicht absolut zusammen. Wir sind nicht absolut, sondern nur relativ vollkommen, so dass Vollkommenheit und Wirklichkeit nicht an und für sich für uns sich decken. Wir sind nicht absolut selbständig, nur durch uns und in uns selbst, sondern nur relativ selbständig. Wir können daher auch nicht wie Gott weder uns noch das Sein absolut wahr, sondern nur relativ wahr vernehmen; wir können nicht wie Gott die Vernehmung des Seins in unserer Selbstvernehmung vollständig einschliessen, nicht die Vielheit der Bestimmungen unseres Wesens durch das Sein in uns zur absoluten Einheit zusammenfassen. Bestimmung und Selbstbestimmung, Vernehmung und Selbstvernehmung, Einheit und Vielheit decken sich nicht für uns absolut, sondern nur relativ. Wir sind daher nicht aus uns und durch uns selbst das, was wir an und für Gott sind. Da aber weiter unser Sein, unser Leben in Gott ursprünglich und selbständig ist, so müssen wir auch an und für uns sein. Weil wir aber nicht wie Gott ein absolutes Selbstsein besitzen, weil für uns Möglichkeit und Wirklichkeit nicht an und für sich zusammenfallen, so müssen wir für uns uns und das Sein bilden oder uns entwickeln. Unsere Entwickelung ist somit nur die Bildung unseres Wesens (und damit auch des Seins, welches uns bestimmt) für uns, oder nur unsere Selbstvernehmung, d. h. die Vernehmung unseres Wesens, wie es in Wahrheit oder bei Gott ist.

Weil wir nur relativ vernünftig sind, so sind wir nicht im Stande, wie Gott uns und alles Sein absolut klar und vollkommen zu vernehmen. Wir vernehmen uns und das Sein nur relativ klar und vollkommen und daher von unserem endlichen Standpunkte aus auch relativ unklar, relativ unvollkommen oder relativ als etwas anderes, als was es ist. In unserer Entwickelung sind weder wir noch das uns bestimmende Sein, die Welt, das, was wir oder das Sein in Wahrheit sind. In unserer Entwickelung tritt uns das Sein daher relativ als etwas anderes, relativ unvollkommen, relativ unvernünftig, d. h. relativ mit einem Gegensatz zum wahren Sein behaftet entgegen. Wenn wir diesen Gegensatz von unserem endlichen Standpunkt aus von der wahren Wirklichkeit abstrahiren, so bezeichnen wir denselben mit Sinnlichkeit. Wir sind daher von unserem Standpunkt aus, nicht nur vernünftige, sondern sinnlich-vernünftige Wesen, ebenso wie unsere Welt eine sinnlich-vernünftige Welt, Einheit von Sinnlichkeit und Vernunft ist.

Desswegen tritt uns auch die Welt (und wir), wenn wir von der Vernunft abstrahiren, als eine unselbständige, unorganische und unsystematische, nicht nur als eine in ihren Theilen sich gegenseitig enthaltende, sondern auch sich ausschliessende, nicht nur in ihren Theilen in-, sondern auch ausser- und nebeneinander bestehende und daher in Zeit und Raum entgegen. Aber die Ursprünglichkeit der Vernunft offenbart sich doch überall darin, dass das Sinnliche stets das Geistige als das thatsächlich Bestehende in sich schliesst. So zeigt sich die Welt trotz ihrer Endlichkeit darin unendlich, dass sie weiter und weiter ohne Grenzen geht; sie ist trotz ihrer Unvollkommenheit systematisch in der lebendigen Wechselwirkung aller ihrer Theile; sie ist trotz der Vergänglichkeit ihrer Gebilde ewig in der Unvergänglichkeit ihres Bestandes an Kraft und Stoff; sie ist trotz ihrer Materialität unsinnlich dadurch, dass sie stets und überall dynamisch oder wirkend ist; sie ist organisch darin, dass sie stets organisirt und organische Wesen entwickelt; sie ist ideell, soweit sie stets lebende Wesen erzeugt. Sie trägt trotz ihrer Sinnlichkeit stets und überall das Zeugniss ihres Ursprungs, d. h. das Zeugniss, dass sie in Wahrheit nur eine Welt lebender Wesen ist, in welche sie sich verwandeln würde,

wenn unsere endliche Auffassungskraft sich zur göttlichen steigern könnte. Ihr sinnlicher Charakter besteht nur für uns, d. h. derselbe ist nur eine Folge unserer beschränkten Auffassungskraft, weswegen auch die Welt für uns Einheit zweier Factoren, Einheit der übersinnlichen Welt und unserer endlichen Auffassungskraft ist. Offenbart sich somit in unserer Welt einerseits die Endlichkeit unseres Wesens, so offenbart sich doch andererseits in derselben auch die übersinnliche Welt für uns. Und soweit wir in unserer Welt die übersinnliche Welt vernehmen, ist unsere Welt mit der übersinnlichen Welt identisch uud unsere Vernehmung eine wahre.

Gott ist als absolutes Wesen über aller Sinnlichkeit erhöht, weil das Sinnliche (das Räumliche und Zeitliche, das Ausgedehnte, Theilbare uud Materielle, das Bewegliche und Veränderliche) nichts absolutes, nichts an und für sich, sondern nur einen Gegensatz ausdrückt. Wenn wir daher Gott an und für sich und das Sein, die Welt, wie sie uns endlichen Wesen entgegentritt, gleich stellen, so verendlichen wir Gott und bringen Gott in einen Gegensatz, wodurch wir Gott den Charakter der Absolutheit und Vollkommenheit benehmen. Aber für uns ist Gott in der Welt enthalten, so dass, soweit wir die Welt wahr erkennen und vernehmen, wir auch Gott und seine Ideenwelt vernehmen.

Nicht nur das uns bestimmende Sein, sondern auch uns selbst vernehmen wir in unserer Entwickelung als das nicht, was wir in Wahrheit sind, oder wir vernehmen uns relativ als etwas anderes, als mit einem Gegensatz behaftet und somit auch als eine Einheit von Vernunft und Sinnlichkeit. Wir sind in unserer Entwicklung nicht nur selbständig, sondern auch abhängig, nicht nur harmonisch, sondern auch disharmonisch, nicht nur geistig, sondern auch körperlich, nicht nur bewusst, sondern auch unbewusst; jedoch so, dass das Sinnliche stets und überall unsere Selbständigkeit, unsere Vernunft offenbart. Es ist selbstverständlich, dass der Gegensatz zur Vernunft das Abhängige, das Unselbständige, das Unvollkommene am Anfange unserer Entwicklung am stärksten hervortritt, dass somit unsere Entwickelung von unserem Standpunkte aus — wie dieses in den am Schlusse erwähnten Schriften näher auszuführen

versucht ist — der Weg von relativer Abhängigkeit, Unselbständigkeit und Unvollkommenheit zur relativen Selbständigkeit und Vollkommenheit ist. In Wahrheit ist jedoch, da wir ursprünglich selbständige Wesen in Gott sind, unsere Entwickelung der Weg von unserem wahren Wesen in Gott zu unserem wahren Wesen für uns in Gott oder unsere Selbstvernehmung d. i. die Vernehmung unseres wahren Wesens und des demselben ursprünglich gegebenen Inhalts — Gottes und seiner Ideenwelt.

Da wir in unserer Entwickelung uns selbst bilden, so müssen wir auch aus und durch uns selbst die relative Unvollkommenheit überwinden oder mehr und mehr uns und die Welt von dem ihr anhaftenden Gegensatz befreien. Dieses ist um so schwieriger, als wir in unserer Entwickelung nicht nur relativ freie, sondern auch abhängige Wesen sind, d. h. abhängig nicht nur von der Vollkommenheit, sondern auch von der relativen Unvollkommenheit der übrigen endlichen Wesen, wesswegen auch ein Jeder nach seinem Maasse die Unvollkommenheit der Welt überwinden muss, um sein Ziel, sein wahres Wesen zu erreichen.

Da unserem wahren Wesen Gott und alle übrigen Wesen als Inhalt gegeben ist, so ist eine Verwirklichung der relativen Vollkommenheit der übrigen endlichen Wesen für uns eine Nothwendigkeit, um selbst unser wahres Wesen verwirklichen zu können. Wie somit kein Glied in der Entwickelung zurückbleiben kann, ohne damit alle übrigen Wesen zu hemmen, so ist auch jede Entwickelung irgend eines Wesens, jede gute That ein Schritt zur Erreichung des allen Wesen gesteckten Zieles, ein Schritt zur Erlösung der Welt aus der relativen Unvollkommenheit. Ein jeder strebende Mensch ist daher nach Boström ein Versöhner und unter allen Versöhnern Christus der höchste, weil er zuerst uns als Glieder einer geistigen Welt, als Kinder Gottes erfasste und uns dadurch in höchstem Maasse Kraft und Macht verlieh unsere Unvollkommenheit durch uns zu besiegen. Da die Beziehung zu allem Sein in unserer Individualität eingeschlossen ist, da unsere Wirklichkeit die Wirklichkeit alles Seins und in letzter Linie die Wirklichkeit Gottes voraussetzt, so können wir nicht leben, oder in der Zeit uns nicht entwickeln, ohne auch in Gott in allen übrigen Wesen zu leben

oder ohne Gott und die übrigen Wesen in der Zeit für uns zu verwirklichen.

Wir müssen daher in unserer Entwickelung nicht nur unserem wahren aus allem Zusammenhang losgelösten Wesen sondern auch Gott und den übrigen wahren Wesen folgen, die sich uns alle in der Entwickelung als eine Menge Pflichten, Gesetze und Interessen zu erkennen geben. Folgen wir nur unseren aus dem Organismus gelösten Interessen und verletzen bewusst höhere Pflichten und Gesetze, so sündigen wir. Wir verwirklichen eine Bestimmung unter gleichzeitiger Zurücksetzung der übrigen Bestimmungen unseres Wesens. Wir lösen somit die organische Einheit, die wir bilden sollen, auf und tragen in unser Wesen eine Disharmonie, welche bei fortgesetzter Sünde einst so mächtig werden muss, dass wir aus uns selbst diese Disharmonie erkennen und uns weiter im Zusammenhang mit dem ganzen Sein als eine organische Einheit entwickeln. Ist auch die Sünde in der Zeit thatsächlich eine Entfernung von unserem wahren Wesen und von Gott, so ist in derselben doch nothwendig die Rückkehr zu unserem wahren Wesen enthalten. Wir sind daher auch in unserer Entwickelung nur relativ frei, insofern unsere Entwickelung in unserem wahren Wesen gebunden ist. Andererseits aber müssen wir als freie Wesen unsere Entwickelung selbst leiten und aus und durch uns unsere Selbständigkeit in Gott erreichen.

Wenn somit auch die Entwickelung für uns eine Zeit der Unvollkommenheit ist, wenn auch unsere Welt, wie wir Eingangs so oft betonten, eine Welt des Elends und des Bösen ist — so lebt doch Gott in uns, in unserer Welt. Und das eben ist das Erhabene in der Gottesauffassung nach Boström, dass Gott unserer Welt, unserem Wesen, unserem Inneren nicht entzogen wird, dass er in uns, in aller Welt lebt, ohne damit den Charakter der Absolutheit zu verlieren und zu einem endlichen, sinnlichen Wesen herabzusinken, zu einem Wesen, das auch dem Bösen Raum giebt. Das war der grossartige Fortschritt, den Boström machte, dass er zuerst erkannte, dass die Welt des Bösen und Unvollkommenen und die Welt des Guten und Vollkommenen, die veränderliche und die übersinnliche Welt nicht eine absolute Einheit in Gott, sondern nur

eine relative Einheit in uns haben. Wohl sind wir sinnliche, unvollkommene Wesen, wohl durchzittert die ganze Welt das Elend und der Schmerz, wohl geht durch die ganze Natur ein Sehnen nach Erlösung, wohl ist das Böse für uns Wirklichkeit — aber das, was wir in kleinen Zeitabschnitten, im kleinen beschränkten Raume nach- und nebeneinander erleben, das, was in den Schoss der Vergangenheit vor Tausenden und Millionen Jahren gesunken, das, was zur Gegenwart in allen Menschenherzen, im ganzen unendlichen Universum Lebendiges ist, das, was die Zukunft für uns als das tiefste Geheimniss birgt und erst kommende Geschlechter nach unendlichen Zeiten schauen werden — das ist für jenen unendlichen Geist stets gleich lebendig, gleich wirklich. Unsere Entwickelung, die sich für uns im unendlichen Raum und der unendlichen Zeit in vielen Lebensformen abspinnt — sie ist für Gott stets abgeschlossen, stets wirklich. Nicht weil Gott von uns ausgeschlossen wäre, sondern weil Gott in Wahrheit in uns lebt, sind wir für Gott stets das, was wir in Wahrheit sind. Das Böse, das Unvollkommene, das Elend, der Schmerz, die wir in der Zeit Schritt für Schritt überwinden, sind über aller Zeit überwunden in Gottes unendlicher Liebe, die alle Wesen in sich mit ihrer Selbständigkeit zur absoluten Harmonie zusammenschliesst.

Auch Lotze hatte erkannt, dass unser Geist nicht im Stande ist, Gott in seiner Absolutheit zu fassen und dass somit auch unser Geist von dem unendlichen Geist unterschieden sein müsste. Aber dieses Ergebniss führte Lotze insofern nicht praktisch durch, als er die uns angehörende Welt in ihrer Endlichkeit als die absolute Welt Gottes auffasste. Hierdurch wurden die in unserer Welt liegenden Gegensätze zu absoluten. Die Versuche, Gott als die Einheit dieser Gegensätze zu fassen, mussten unbedingt scheitern, da Gott als absolut vollkommen über jeden Gegensatz erhaben sein muss. Gott sollte als absolute Einheit über aller Veränderung aller Zeit erhöht sein und doch in den Wechsel, die Veränderung und somit in die Zeit eingehen; Gott sollte als der absolute Geist absolute Einheit in Vielheit, in allen Wesen absolut immanent sein und doch sollte das Neben- und Aussereinander unserer Welt absolute Wirklichkeit besitzen. Gott sollte die Allgüte sein und doch sollte er als

Grund der endlichen Welt auch der Grund des Bösen, des Unvollkommenen, des Elendes und Schmerzes sein.

Wenn aber das Böse und Unvollkommene, das Elend und der Schmerz gleiche absolute Wirklichkeit besitzen, wie das Gute und Vollkommene, das Harmonische und Organische, das rein Geistige und Ewige — dann ist das absolute Sein ein ewiger absoluter Dualismus, dann können wir nie die Gewissheit erlangen, ob wir uns zum Guten oder zum Bösen entwickeln, ob die Welt eine ewige Einheit oder eine sich ewig auflösende und zersetzende Vielheit ist, ob wir ursprüngliche Wesen an und für uns sind und daher Unsterblichkeit besitzen, oder ob wir nur zeitliche Modificationen des Unendlichen sind, bestimmt gleich der Welle in dem ewigen Meer des Wechsels zu verschwinden. Dann ist alle menschliche Freiheit, der Glaube an die Ewigkeit unseres Wesens und der Bestand der absoluten Einheit Gottes nur ein Trugbild, ein Phantom unserer Phantasie, nur bestimmt gleichsam die ewige Trostlosigkeit unserer Welt vergessen zu machen und uns über das Böse und das Elend, das als ewige und unvergängliche Thatsache unsere Welt durchbebt, für den Augenblick hinwegzuhelfen. Alles Streben nach Erlösung aus der Welt der Unvollkommenheit, aller Glaube an eine Entwickelung aus festem Grund zum festen Ziel ist ein Wahn, ein eitles Erzeugniss unseres endlichen Geistes, das gleich dem Sehnen und Streben der Menschen in den Schoss des Ewig-Veränderlichen und Vergänglichen hinabsinkt, um gleichsam ewig von Neuem geboren zu werden. Die Annahme absoluter Gegensätze, die Annahme, dass die übersinnliche Welt Gottes und unsere endliche Welt gleiche absolute Wirklichkeit besitzen, führt somit zum Determinismus, zur Auflösung aller Selbständigkeit, alles Lebens und aller Lebenseinheit.

Es liegt mir gewiss sehr fern zu behaupten, dass Lotze diese Folgerungen gezogen habe. Im Gegentheil ruht Lotze's Weltanschauung auf dem festen, unerschütterlichen Boden einer einzigen absoluten Wahrheit, eines einzigen absoluten Seins, einer einzigen absoluten Persönlichkeit. Ich wollte nur zeigen, dass Lotze's Weltanschauung eine Weiterausbildung darin nothwendig erfordert, die für ihn ungelöst oder absolut ge-

bliebenen Widersprüche des Lebens als solche aufzuheben und dadurch zu lösen. Ich wollte nur zeigen, dass durch Uebertragung dieser Widersprüche auf die absolute Persönlichkeit wir uns den festen Boden entziehen, den uns das Leben stets und allenthalben bietet. Da Lotze dem Verstande nach jene Widersprüche nicht zu lösen vermochte, da jedoch das praktische Leben ihm ein sicherer Beweis war, dass diese Gegensätze thatsächlich nicht bestehen, so nahm er gleich vielen Philosophen vor ihm die Zuflucht zum Gefühl, womit er im Grunde auf ein Erkennen der Einheit dieser Gegensätze Verzicht leistete.

Lotze hätte folgerichtig auch das Gefühl als das leitende Prinzip unseres Handelns und Lebens hinstellen müssen. Er war aber zu sehr Denker, um nicht zu erkennen, dass wir durch diese Hingabe an das Gefühl uns des sicheren Lenkers im praktischen Leben berauben und unsere Lebensaufgabe nicht erfüllen können. Lotze tritt daher für unser Einfügen in den Welt-Mechanismus, für unsere Unterordnung unter das Gesetz ein. Er konnte daher auch nicht unterlassen, in letzter Linie wieder an den Verstand zu appelliren. Da aber nur für das Gefühl sich der Werth der übersinnlichen Welt offenbarte, so waren die durch den Verstand sich kund gebenden Gesetze nur formale. Anstatt wie bei Boström einen lebendigen Organismus stellten sie einen Mechanismus dar, für den wir uns ebensowenig dauernd begeistern und erwärmen können, wie für Kants formale Sittengebote. Lotze hatte somit zwischen Gefühl und Verstand eine Kluft errichtet und dadurch in unser Wesen und die Welt einen Zwiespalt hereingetragen, der nothwendig beseitigt werden musste, wenn nicht die Erkenntniss unseres Wesens und der Welt und damit deren Weiterentwickelung gehemmt werden sollte.

Darin liegt das grosse Verdienst Boströms, dass er allen Dualismus aus unserem Wesen und unserem Leben entfernte und die Gefühl und Verstand, Philosophie und Religion trennende Schranke aufhob; und zwar dadurch, dass er zuerst uns als Momente des absolut höchsten Wesens und als solche als relativ selbständige Wesen erkannte, die alle die ganze Vernunft, das ganze Sein enthalten, aber jedes in bestimmtem, in endlichem

Maasse. Erst Boström führte die hieraus sich ergebende Folgerung, dass wegen unserer Endlichkeit das Sein für uns, unsere Welt nicht absolut mit Gottes Sein zusammenfalle, thatsächlich durch. Wohl lebt Gott für uns, in uns und unserer Welt; aber Gottes Leben ist nicht identisch mit unserem Leben, weil wir nur endliche Wesen sind. Nicht für das absolute Sein, nicht für Gott, sondern nur in unserer Welt für uns bestehen jene Gegensätze zwischen Sinnlichem und Vernünftigem, zwischen Gutem und Bösem, zwischen Vollkommenheit und Unvollkommenheit, Gegensätze, die somit nicht absolut sondern nur relativ sind und auch für uns nur in der Zeit unserer Entwickelung bestehen, indem wir mit fortschreitender Entwickelung unsere Unvollkommenheit, unsere Sinnlichkeit mehr und mehr zu unserer relativen Vollkommenheit und Vernünftigkeit umbilden. Alle Gegensätze haben daher für uns ihre Lösung in unserem wahren Wesen als dem in Gott gegebenen Ziele unserer Entwickelung, weil Gott alles Sein in einer unendlichen Harmonie zu einem einzigen Organismus zusammenfasst.

Während fast alle anderen Systeme dadurch, dass sie die nur für uns endliche Wesen nothwendige Entwickelung (unsere Selbstbildung) auf Gott übertragen und Gott in den für uns sich vollziehenden Weltprozess eingehen lassen, die Absolutheit Gottes preisgeben und daher folgerichtig nur zu Scheinursachen gelangen, leitet Boström alles Sein, alles Leben, zu einer festen Endursache, zu der absoluten Persönlichkeit Gottes.

Gerade weil es Boström gelang die Absolutheit Gottes und die Endlichkeit unserer Welt zu vereinen, ohne Gott zu verendlichen oder den Boden des für uns Wirklichen zu verlassen, so hat die Boström'sche Gottesauffassung nicht nur einen hohen wissenschaftlichen, sondern vor allem auch einen hohen praktischen Werth. Um hierauf näher einzugehen, um zu zeigen, wie nur ein absoluter, über die Veränderung und Unvollkommenheit der Welt und unseres Wesens erhöhter Gott das höchste Gesetz unseres Lebens sein kann, möchten wir die gewonnenen Ergebnisse nochmals kurz zusammenfassen.

Gott ist nach Boström die absolute Persönlichkeit, die als solche nicht zu vergleichen und durch keine unserer Endlichkeit

entlehnten Attribute zu erschöpfen ist. Als die absolute Einheit in Vielheit schliesst Gott uns wie alle Wesen zu einem einzigen Organismus zusammen, dessen Absolutheit sich darin offenbart, dass weil Gott lebt auch alle Momente als selbständige Wesen leben und sich gegenseitig vernehmen. Weil Gott lebt, ist das Leben aller Wesen ursprünglich ineinander enthalten, so dass auch das Leben des kleinsten und geringsten Wesens nothwendig ist zum Bestande der übrigen Wesen. Wir müssen daher auch Gott und seinen Inhalt erleben, da dieses die Voraussetzung unseres eigenen Lebens ist, wesswegen auch unser Leben ein Leben in Gott, ein Leben in allen übrigen Wesen sein soll. Da wir jedoch als endliche Wesen von Gott als der absoluten Vernunft unterschieden sind, so kann auch unser Leben als das Leben von Wesen mit dem Masse nach endlicher Vernunft nicht an und für sich absolut sein. Während Gott sich in jedem Moment absolut klar und deutlich selbst mit seinem ganzen Inhalt vernimmt, vernehmen wir uns und das Sein nur relativ klar und daher wie oben ausgeführt, mit einem doch nur relativ bestehenden Gegensatz behaftet. Während das Sein für Gott stets wirklich ist, müssen wir als gleichzeitig selbständige und doch endliche Wesen uns und das Sein erst für uns bilden. Was Gott gleichsam in einem Augenblick in einem Punkte erlebt, das dehnt sich für unseren endlichen Geist als nach und nebeneinander in der unendlichen Zeit und dem unendlichen Raum aus. Wir verwirklichen erst in einer Entwickelung uns, d. h. unser wahres Wesen für uns. Da die übersinnliche Welt unserem wahren Wesen ursprünglich als Bestimmung gegeben ist, so können wir uns nicht verwirklichen, ohne dass wir Gott und alle Wesen verwirklichen. Desswegen ist auch das wahre Wesen, wie es ursprünglich in Gott ist, das Ziel unserer Entwickelung. Desswegen geben sich die im wahren Wesen enthaltenen Wesen — Gott und seine Ideen — in unserer Entwickelnng uns als leitende Gesetze und Pflichten zu erkennen, die wir alle erfüllen müssen, wenn wir uns von unserem wahren Wesen nicht entfernen wollen.

Wir müssen in unserer Entwickelung von unserem endlichen Standpunkt aus, von unserem wahren Wesen unser zeitliches Wesen unterscheiden, wie es als zeitlich handelndes

Subjekt einerseits in die Welt umgestaltend eingreift, andererseits sich selbst weiter umbildet. Wir sind daher in der Zeit einerseits der Veränderung, dem Wechsel unterworfen und daher sich stetig verändernde Wesen, andererseits erheben wir uns auch in der Zeit als Einheit, als Prinzip unseres Handelns, als freie Wesen über die Zeit, damit Zeugniss von der Ursprünglichkeit unseres Wesens in Gott ablegend. Nicht Gott, sondern wir sind daher gleichsam eine Einheit von Zeit und Ewigkeit.

In unserer Entwickelung gehen wir von Potentialität zur Aktualität. Wir müssen sowohl unser wahres Wesen vernehmen, wie dasselbe auch selbständig verwirklichen. Wir unterscheiden in unserer zeitlichen Wesenseinheit Gefühl und Verstand und bezeichnen mit Gefühl unser zeitliches Wesen, soweit wir in demselben das wahre Wesen seinem reichen Inhalte nach, jedoch diesen Inhalt der Form nach unklar und undeutlich vernehmen, während wir unter Verstand unser zeitliches Wesen verstehen, soweit dasselbe das wahre Wesen klar und deutlich, wenn auch dem Inhalte nach beschränkt vernimmt. Im Gefühle offenbart sich gleichsam unser potentielles, im Verstand unser aktuelles Wesen.

Da unser Gefühl somit in der Entwickelung an Inhalt unendlich reicher ist, so ist es auch erklärlich, wesshalb unsere Denker in Erkenntniss der Beschränktheit des jeweilig entwickelten Verstandes ihre Zuflucht zu dem Gefühl nahmen und in demselben die Gewissheit für eine übersinnliche Welt fanden. Es ist klar, wesshalb gerade die Religion, die das Erleben Gottes in unserem zeitlichen Leben zum Ziel hat in erster Linie an das Gefühl appellirt und an dasselbe so lange appelliren muss, bis der Verstand sich in der Zeit zu einer klareren Erkenntniss Gottes entwickelt hat.

Da jedoch im Gefühl das wahre Wesen noch nicht für uns von Potentialität zur Aktualität übergegangen ist, so folgt hieraus, dass wir — wie schon gesagt — bei einer Hingabe an das Gefühl das Steuer des Lebens und das Maasshalten verlieren. So unendlich reicher auch das Gefühl ist, so ist doch für unser zeitliches Wesen die aktuell entwickelte Vernunft, unser Verstand von höherem praktischen Werth, insofern derselbe unser thatsächliches Eigenthum bildet und wir nur durch ihn eine

klare Erkenntniss der Welt und des Lebens gewinnen können. Der Verstand ist daher auch stets der leitende Faktor in unserer zeitlichen Thätigkeit. Gefühl und Verstand sind somit nur verschiedene Seiten unseres Wesens, in welchem sie stets ihre thatsächtliche Einheit finden. Es ist daher auch unsere Pflicht, den nur in der Zeit und in derselben nur relativ bestehenden Gegensatz zwischen Gefühl und Verstand dadurch zu beseitigen, dass wir das, was wir im Gefühl ahnend schauen nach Prüfung durch den Verstand zu unserem Eigenthum machen, womit wir unsere Aktualität vergrössern und uns unserem Ziele, dem wahren Wesen nähern.

Wie früher ausgeführt, müssen wir uns selbst für uns bilden, wesswegen auch unsere Entwickelung für uns eine Thätigkeit ist, eine Umgestaltung unseres Wesens und der Welt zu der Vollkommenheit, die wir und die Welt ursprünglich in Gott haben. Für Gott konzentrirt sich alle Thätigkeit in eine einzige That, uns als seine Kinder zu einem Organismus zusammenzufassen, welche That sich für uns über die Unendlichkeit von Zeit und Raum ausdehnt. Das Ziel unserer Thätigkeit ist die relative Unvollkommenheit der Welt zu überwinden oder uns und die Welt vernünftig umzugestalten. Diese Umgestaltung bewirken wir nach bestimmten Plänen, die wir durch Erkennen der uns ursprünglich gegebenen übersinnlichen oder vernünftigen Welt gewinnen. Wir bezeichnen unsere Thätigkeit als eine theoretische, sofern dieselbe sich nur auf ein Erkennen der übersinnlichen Welt richtet, als eine praktische, soweit dieselbe sich die Umbildung unseres Wesens und der Welt in Uebereinstimmung mit der Vernunft zur Aufgabe stellt. Durch die theoretische Thätigkeit erlangen wir grössere Selbständigkeit, durch die praktische grössere Vollkommenheit, welche beide nothwendig zur Erreichung unseres Zieles sind, wesswegen auch theoretische und praktische Thätigkeit nicht zu trennen sind und sich gegenseitig voraussetzen und bedingen.

Soweit wir in unserer theoretischen Thätigkeit das Sein klar und deutlich und daher vernünftig erkennen, ist unser Wissen wahr, wesswegen auch Gott als das absolute Wissen, als das absolut Wahre der äusserste Grund unserer theoretischen Thätigkeit ist. Soweit wir in unserer praktischen Thätigkeit das

Unvollkommene und das Böse der Welt und unseres Wesens besiegen, und uns als eine organische Einheit und damit auch die Welt als einen lebendigen Organismus verwirklichen, ist unsere Thätigkeit eine gute und die erreichte Vollkommenheit eine wirkliche, wesswegen auch Gott als die absolute Vollkommenheit der äusserste Grund unserer praktischen Thätigkeit ist. Jede gute That ist somit ein Schritt znr Erlösung, zur Erreichung des in dem absoluten Leben des allguten Gottes gegebenen Zieles, unseres selbständigen Lebens in Gott, welches für uns die höchste Seligkeit, unser höchstes Glück ist. Desswegen erreichen wir auch auf unserer jeweiligen Entwickelungsstufe unsere grösste Zufriedenheit dadurch, dass wir sowohl nach unserem Maasse Gott und das wahre Sein erkennen, wie auch dementsprechend handeln, d. h. dementsprechend uns, unsere Mitmenschen und die uns umgebende Natur umbilden. Soweit wir dieses in unserer Entwickelung thun, ist auch unser zeitliches Leben, ein wahres Leben, ein Leben in Gott und allen übrigen Wesen.

Das Endziel aller praktischen und theoretischen Thätigkeit ist stets die Verwirklichung unseres wahren Wesens und dessen Inhaltes in, durch und für uns oder die Umbildung unseres zeitlichen Wesens zu unserem wahren Wesen für uns. Wohl ist in unserer theoretischen und praktischen Thätigkeit stets das zeitliche Wesen das bestimmende und handelnde Subjekt; aber in der Thätigkeit, im Handeln erheben wir uns gleichsam über dasselbe und gestalten dasselbe um. Wir bilden daher in unserer Thätigkeit in gewissem Maasse stets neue Subjekte für uns. Unsere theoretische und praktische Thätigkeit ist in dieser Hinsicht eine Kette von Zustandsänderungen, die uns und die Welt aus relativer Unvollkommenheit zur relativen Vollkommenheit führen.

Wie wir jedoch unsere jeweilig entwickelte Vernunft und unsere Sinnlichkeit in unserem zeitlichen Wesen zur Einheit zusammenschliessen, so fassen wir auch theoretische und praktische Thätigkeit in der Zeit in der ästhetischen dadurch einheitlich zusammen, dass wir der von uns erkannten übersinnlichen Welt in den uns zu Gebote stehenden sinnlichen Formen einen möglichst lebendigen Ausdruck geben. Weil die Kunst

in ihren Werken uns somit Erzeugnisse bietet, in denen nicht das Göttliche verendlicht sondern unserer Auffassungskraft entsprechend, möglichst vollkommen verkörpert ist, so gewährt die Kunst uns in unserem Leben den höchsten Genuss. Ihre Werke befriedigen eben soweit als möglich unser ganzes sinnlich-vernünftiges Wesen, wesswegen wir auch im Kunstgenuss kein Bedürfniss haben, unser zeitliches Wesen aufzulösen. Obgleich die Kunst in engster Weise an unsere sinnlichen Formen, an Zeit und Raum gebunden ist, wie dann alle Kunstwerke in sinnlicher Hinsicht eine Vielheit sind, obgleich die Kunst uns das Göttliche nur in endlichem Maasse offenbart, so ist doch die Kunst für uns in der Zeit die vollkommenste Vereinigung unserer jeweiligen Endlichkeit mit Gottes Unendlichkeit. Insoweit dieselbe uns in dieser Hinsicht über die Sinnlichkeit, die Veränderung und das Vergängliche erhebt, ist die Kunst für uns ein Ausdruck der unendlichen Harmonie der Persönlichkeit Gottes, in der alle unsere endlichen Gegensätze über aller Zeit ihre thatsächliche Lösung haben. Desswegen erhebt uns auch die Kunst über die Disharmonie und Unvollkommenheit dieses Lebens; deswegen übt die Kunst auf unser Wesen jenen veredelnden Einfluss; desswegen verleiht die Kunst auch unserem beweglichen Leben, unserer rastlosen Thätigkeit jene innere Ruhe, die, obgleich über die Bewegung erhöht, doch das reichste Leben in sich schliesst, jenes Leben, wie es uns in unserer höchsten Lebensform, in welcher theoretische und praktische Thätigkeit ihr Endziel erreicht haben, in höchstem Maasse zu Theil werden wird.

Erst in der letzten Lebensform haben wir in und durch uns unsere und der Welt Unvollkommenheit, das Elend und das Böse überwunden; dann hat sich auch für uns jene die Welt durchzitternde Disharmonie in eine ewige Harmonie gelöst; dann hat ein jedes, auch das kleinste Wesen sein Maass und damit seine höchste Zufriedenheit, die ewige Seligkeit erreicht. Dann sind wir das für uns, was wir ursprünglich über aller Zeit sind, Kinder des allguten Gottes, eine Thatsache, wovon uns auch in unserer Entwickelung das Leben trotz aller Unvollkommenheit stets und überall unvergänglich Zeugniss ablegt, weil alles Leben, sei es unser zeitliches Leben in unserem

zeitlichen Dasein, sei es unser Leben in unserer Seeligkeit seinen ewigen festen Grund in dem absoluten Leben Gottes hat.

Aber noch liegen vor uns die gewaltigen Massen der anorganischen und organischen Natur, die wir mit unserem Geist durchdringen, die wir vernünftig umbilden müssen, um damit das unendliche Sein, die unendliche Welt zu unserem bleibenden Eigenthum zu machen. Noch durchweht alles Leben unsere und der Welt Unvollkommenheit, noch ist das Böse, die Sünde eine Macht; noch die Sinnlichkeit eine thatsächliche Wirklichkeit, die wir zur Vernünftigkeit umbilden müssen, um die Welt als einen einzigen lebendigen Organismus nach unserem Maasse zu verwirklichen. Noch ist unsere, für uns zur Wirklichkeit entwickelte Vernunft eine eng begrenzte, eine relativ unvollkommene; noch ruht gleichsam unser wahres Wesen schlummernd im Schoosse der Potentialität, aus welchem wir dasselbe für uns zum Leben erwecken müssen. Und tragen wir auch in unserer Entwickelung in der Zeit in uns die unumstössliche Gewissheit, dass wir unser Ziel, unser selbständiges Leben in Gott, unsere Seeligkeit erreichen werden, weil Gott für uns auch in der Zeit lebt, so ist doch unser Leben in unserer Entwickelung eine Arbeit, die wohl in sich den höchsten Lohn birgt, aber eine Arbeit, die unsere ganze Kraft, unser ganzes Wesen erfordert, um gekrönt zu werden.

Da, wie früher ausgeführt, Gott das absolute Leben, das absolute Sein ist, welches in jedem Momente ganz aber auf eine bestimmte Weise enthalten ist, so können wir uns nicht erkennen, ohne in unserem Maasse das Sein und in letzter Linie Gott zu erkennen, wir können uns nicht verwirklichen, ohne Gott für uns zu verwirklichen, wir können nicht leben, ohne dass wir in Gott leben und Gott in uns. In unserer Entwickelung ist daher Gott unser höchstes praktisches Gesetz. Und deswegen ist auch in unserer Entwickelung die Religion für uns das höchste, weil dieselbe sich zum Ziele steckt, uns und die Welt dem höchsten Gesetz entsprechend umzugestalten und dadurch unser Leben zu einem selbständigen Leben in Gott zu machen.

Wir können aber nur Gott und die übersinnliche Welt und damit auch unser wahres Wesen für uns verwirklichen, wenn wir nach unserem Maasse Gott und das Sein und uns selbst er-

kennen. Die Erkenntniss Gottes und des Seins, die Erkenntniss unserer selbst zu gewinnen, das ist das Ziel, das Wesen der Philosophie, wesswegen auch die Religion ohne die Philosophie niemals ihre Aufgabe vollbringen kann. Wir können erst gut sein, erst gut handeln, nachdem wir das Gute auch als das Wahre erkannt haben.

Wohl fallen am Anfange unserer Entwickelung Erkennen und Handeln zusammen, wohl fügt sich der Mensch alsdann in die Natur ein; aber diese Einheit ist, soweit sie wirklich, nur ein Ausdruck der äusseren Abhängigkeit, der Unselbständigkeit. Erst allmählich erhebt sich der Mensch als geistiges Wesen über die Natur. Erkennen und Handeln, Theorie und Praxis trennen sich und erlangen beide Selbständigkeit, wodurch erst jene reiche Gliederung und organische Gestaltung des Lebens möglich wurde, wie sie uns in der heutigen Arbeitstheilung, in den vielen organisch verbundenen und zusammenwirkenden Arbeits- und Wissenszweigen entgegentritt. Aber ungeachtet und unbeschadet der Selbständigkeit der Wissenschaft (Theorie) und der Praxis stehen beide auch in unserer Entwickelung in einem organischen Verhältniss, so dass die Leistungen der Wissenschaft ohne die Praxis und die Leistungen der Praxis ohne die Wissenschaft nicht möglich wären. Verlangt doch die heutige Zeit von jedem Menschen Elementarschulbildung, damit er seine praktische Aufgabe erfüllen kann; und ruhen nicht gerade die höchsten praktischen Leistungen, die Leistungen der Staatsmänner, der Strategen, der Aerzte, der Techniker vor allem auf deren gediegener fachlichen und allgemeinen Bildung? Erst durch die Erkenntniss — und auf dieses zielt alles Studium, alle Bildung hin — erlangen wir unsere Selbständigkeit, unsere Freiheit und damit erst die Macht und die Möglichkeit in höherem Maasse praktisch thätig sein zu können; erst durch die Erkenntniss unseres Wesens und der Welt erlangen wir die Ideen, die wir in unserer praktischen Thätigkeit verwirklichen sollen. Da alle praktische Thätigkeit ihre höchste Einheit in der Religion, die theoretische Thätigkeit oder unser Wissen dagegen in der Philosophie findet, kann auch die Religion ihr Ziel Gott für uns in unserem Leben zu verwirklichen, nicht erreichen, ohne dass wir durch die Philosophie nach unserm Maasse

Gott erkennen ohne dass wir in der Philosophie mit unserem Maasse zu der möglichst vollkommenen Gottesidee durchgedrungen sind.

Es ist klar, dass solange der Verstand noch nicht zur Selbständigkeit, zu selbständigem Denken entwickelt war, die Religion, wie im Mittelalter, sich vorzugsweise an das dem Inhalte nach reichere Gefühl wenden musste. Dass die Religion damals den ganzen Menschen und damit auch die ganze Kultur in sich aufnahm, davon legen sowohl die Kreuzzüge wie die grossen Dome des Mittelalters Zeugniss ab, Thaten und Kunstwerke, die nur der vollständigen Hingabe des Menschen an die Religion ihre Entstehung und Durchführung verdanken. Philosophie und Theologie treten nur als unselbständige der Religion untergeordnete Momente hervor. Mit der Reformation sprengte jedoch der menschliche Verstand die engen Fesseln der Dogmatik und erhob sich in Bezug auf Erkenntniss zu eigener Freiheit und Selbständigkeit.

Um auch weiterhin die Hüterin und Pflegerin sämmtlicher praktischer Interessen zu verbleiben, hätte die Kirche dem Verstand Rechnung tragen und ihr Lehrgebäude dergestalt umbilden müssen, dass dasselbe sowohl den Verstand wie das Gefühl, mithin den ganzen Menschen befriedigte. Wohl machte der Protestantismus den Versuch eine auf individuelle, geistige Freiheit und auf dem individuellen Glauben sich aufbauende religiöse Gemeinschaft zu bilden, oder die christliche Kirche der Kultur entsprechend zu entwickeln. Aber der Protestantismus vereitelte selbst das Gelingen seines Werkes, indem er die individuelle Selbständigkeit in eine trockene Dogmatik einschnürte. Der christliche Geist war jedoch zu allmächtig und lebendig; er sprengte den Bann der katholischen und evangelischen Kirche und brach sich unabhängig von der Kirche im Staat, in der Wissenschaft, überhaupt im gesammten sogenannten weltlichen Leben Bahn. In unserer heutigen Zeit hat das Christenthum so sehr alle Volksschichten, alle Lebenszweige durchdrungen, dass auch diejenigen gleichsam unbewusst christlich leben und christlich handeln, welche der Kirche indifferent gegenüberstehen.

Auch die Philosophie hat sich unabhängig von der Kirche entwickelt. Wenn dieses ihre Entwickelung in gewissem Maasse

verzögert hat, so hat sie sich dadurch auch vollkommen ihre Selbständigkeit bewahrt. Und wenn die Philosophie auf der jetzigen Stufe ihrer Entwickelung Gott als den absolut vollkommenen Organismus fasst, dessen Momente selbständige, selbstbewusste Wesen sind, so hat sie damit von ihrem Standpunkte aus Gott als unseren Vater dem Geiste nach oder uns als Kinder des allguten Gottes erkannt, wie dies das Christenthum in schlichtem Gewande vor nahezu zwei Jahrtausenden lehrte. Nicht in Folge Unterordnung unter die von der Kirche aufgestellte Dogmatik sondern auf dem Wege der freien Forschung durch die Thätigkeit der zur Aktualität entwickelten Vernunft hat somit die Philosophie den Kern des Christenthums seiner Wahrheit nach in sich aufgenommen. Will die Kirche daher ein Ausdruck der religiösen Gemeinschaft der Menschheit verbleiben, will sie auch in unserer heutigen Zeit gleich wie im Mittelalter die gesammte Kultur umfassen, so dass ihr nichts menschliches fremd bleibe, so darf sie nicht vergessen, dass auf unserer jetzigen Stufe der Entwickelung in höherem Maasse als im Mittelalter der Mensch ein freies, selbständiges Wesen und der leitende und bestimmende Faktor des Lebens nicht das dunkle Gefühl sondern die zur Klarheit entwickelte Vernunft ist; so darf sie nicht vergessen, dass die menschliche Religion nur dadurch alle Thätigkeit, alle Praxis organisch vereinen und in der absoluten Persönlichkeit Gottes konzentriren kann, dass unsere entwickelte Vernunft nach ihrem Masse Gott als das Endziel alles Lebens erkannt hat, eine Erkenntniss, die uns nur die Philosophie bietet, weil sie — wie die Religion die Praxis — alle Erkenntniss, alles Wissen organisch in der absoluten Persönlichkeit Gottes konzentrirt.

Soweit Religion und Philosophie, jede nach ihrem Maasse und ihrem Wesen die gesammten viel gegliederten Lebenszweige organisch vereinen und zum absoluten Wesen, zu Gott hinführen, sind beide nach ihrem Theile die höchsten Träger der Kultur. Aber beide können dies nur sein, indem beide vollständige Selbständigkeit besitzen, eine Selbständigkeit, die sich auch darin bekunden muss, dass eine jede, die Religion ebenso wie die Philosophie die Leistungen und das Leben der anderen in sich aufnimmt, was durchaus nothwendig ist, da beide nur

ein Ziel verfolgen und sich in ihrer Entwickelung gegenseitig bedingen und voraussetzen. Damit die Religion sich nicht in unklaren, verschwommenen, dunkeln, den denkenden Menschen unbefriedigt lassenden Begriffen verirrt, wird sie durch Insichaufnehmen der Philosophie zu einer möglichst vollkommenen Erkenntniss des Seins und weiter zu einer klaren Erkenntniss ihres Zieles zu gelangen suchen; ebenso wie die Philosophie, damit sie sich nicht in doktrinairen und abstrakten Spekulationen verliert, die Religion als den höchsten Ausdruck des praktischen Lebens in sich aufnehmen muss, damit ihre Ergebnisse lebevolle und wirkliche sind. Nur dann verbleiben beide, Philosophie und Religion, auf dem Boden des Lebens stehen. Nur dann erfüllen wir unsere Aufgabe, nämlich Gott und die übersinnliche Welt nach unserem Maasse für uns zu verwirklichen und uns zu eigen zu machen. Dann wird das von uns praktisch Verwirklichte auch das Wahre und Vernünftige, ebenso wie das von uns als wahr Erkannte, dadurch dass es im praktischen Leben seinen Grund und seine Verwirklichung findet, auch für uns das Gute wird. Dann ist der von der Religion verwirklichte Gott kein sinnlicher, der von der Philosophie erkannte Gott kein abstrakter, sondern der von uns erkannte und nach unserem Maasse verwirklichte Gott ist dann für uns im höchsten Maasse die absolute, die unendliche Persönlichkeit; dann hat die Religion den Dogmatismus und die ihr anhaftende Sinnlichkeit, die Philosophie den leeren Formalismus überwunden; dann leiten beide unser zeitliches Leben zu unserem selbständigen Leben in Gott, zu unserer ewigen Seeligkeit.

Und von diesem Standpunkte aus sollen wir auch die Leistungen der Philosophie beurtheilen. Ist auch die von ihr gewonnene Gottesidee nicht frei von der unserem Wesen entspringenden Endlichkeit, so schliesst sie doch nach dem Maasse unserer Vernunft für uns die möglichst vollkommene Erkenntniss des absolut lebendigen Gottes in sich, in dem unser Leben, unsere Entwickelung, alles Sein seine ewige Endursache hat. Von diesem Standpunkte aus haben auch ein Kant und dessen Nachfolger, ein Lotze und in letzter Linie der Philosoph, auf dessen Weltanschauung sich die vorstehende kurze Abhandlung aufbaut — Schwedens grösster Denker, Boström — nach ihrem

Maasse unsere Kultur weiter entwickelt und durch eine klarere Erkenntniss Gottes und der übersinnlichen Welt uns dem Ziel unserer Entwickelung entgegen geführt, Gott und Gottes Welt in uns zu erleben und unser unvollkommenes Leben zu einem nach unserem Maasse vollkommenen selbständigen Leben in Gott hinzuführen.

Neuere schwedische philosophische Litteratur.

C. J. Boström. Skrifter utgifna af H. Edfeldt. 1883.

1. Om Gottf. Wilh. Leibniz och hans philosophiska system.
2. Psychologi.
3. De pantheismi ad religionem habitu.
4. De nexu rerum cum Deo ex ratione pantheismi positiones.
5. Dissertatio academica triplicem amphiboliam notionis legislationis practicae in philosophia morum observandam adumbrans.
6. De mente ac perceptione aphorismi.
7. De notionibus religionis, sapientiae et virtutis earumque inter se nexu.
8. Satser om lag och lagstiftning.
9. Schema af philosophiens historia.
10. Grundlinier till philosophiens propaedeutik.
11. Grundlinier till philosophiska religionsläran.
12. Grundlinier till philosophiska statslärans propaedeutik.
13. Grundlinier till philosophiska statsläran.
14. Grundlinier till philosophiska civilrätten.
15. Grundlinier till philosophiska criminalrätten.
16. C. J. Boström och hans philosophi.
17. Anmärkningar om dödsstraffet.

— Anmärkningar om Helfveteläran. (3. uppl.)

— Föreläsningar i religionsfilosofi, upptecknade och utgifna af S. Ribbing. (1885).

Samuel Grubbe. Filosofiska skrifter i urval utgifna af Axel Nyblaeus (och Reinh. Geijer). 1876—1884.

1. Praktiska Filosofiens historia. I & II.
2. Filosofisk Sedelära. III & IV.
3. Fenomenologi eller om den sinliga erfarenheten. V.

4. Ontologi eller om det absoluta urväsendet. VI.
5. Det skönas och den sköna konstens filosofi. VII.

Axel Nyblaeus. Den Filosofiska Forskningen i Sverige från slutet af adertonde århundradet. 1873—1888.
1. Leopold, Rosenstein, Thorild, Ehrensvärd.
2. Kant, Boëthius, Fichte, Höijer.
3. Schelling, Leopold, Tegnér, Geijer.
4. Jacobi, Schleiermacher.
5. Biberg.

— Är en praktisk filosofi möjlig efter Hegels verldsåsigt?
— Trenne religionsfilosofiska uppsatser. (2. uppl. 1874).
— Trenne filosofiska uppsatser. (2. uppl. 1878).
— Om statens straffrätt. (3. uppl. 1879).
— Om statsmaktens grund och väsende. (2. uppl. 1882).
— Esaias Tegnér, hans öfvertygelse i religiösa och filosofiska ämnen. 1882.
— Tvänne uppsatser om den Boströmska filosofien. Jämte ett föredrag om Andreas Rydelius. 1885.

Kristian Claëson. Skrifter samlade och utgifna efter författarens död. 1860. I & II.

Daniel Klockhoff. Efterlemnade Skrifter, efter författarens död utgifna af Victor Rydberg och P. N. Ödman. 1871.

Pontus Wikner. Kan philosophien bringa någon välsignelse åt menskligheten? (1874). (2. uppl.).
— Hvad vi behöfva. (1865). (2. uppl.)
— Kultur och filosofi i deras förhållande till hvarandra. (1869).
— Undersökningar angående den materialistiska verldsåskådningen. Med särskildt afseende pa L. Büchners „Kraft och materia“. (1870).
— Upsatser i religiösa ämnen. (1871).
— Tankar och frågor inför människans son. (1872).
— Einheit und Vielheit. Eine philosophische Untersuchung. Aus dem Schwedischen. Leipzig 1875.
— Narkissos-sagan och Platonismen. (1880).
— Några drag af kulturens offerväsen. 1880.
— Om auktoritet och sjelfständighet.
— Lärobok i anthropologien jemte notiser om filosofien och hennes historia. (2. uppl.).

Pontus Wikner. Schema till anthropologien jemte notiser om filosofien och hennes historia. (3 uppl.)
— Promotionspredikan, hållen vid filosofie-doktors-promotionen i Upsala 31. Maj 1872.
— Hvem tillhör du? Skolpredikan.
— Vill du blifva verkligen stor? Predikan 1871.
— Om egenskapen och angränsande tankeföremål. (1881).
— Anmärkningar vidfogade docenten Åbergs granskning. (1882).
— Svar på docenten Åbergs genmäle. (1883).
— Predikningar från åren 1879 och 1881.
— Naturens förbannelse.
— Om den svenske tänkaren Boström. (1888).
Carl Yngve Sahlin. Har Hegel öfvervunnit dualismen?
— Om grundmotsatsen i verlden.
— Om vilkoren för möjligheten af praktisk filosofi.
— Om motsatsen mellan subject och object. (1858).
— Om det Stoiska högmodet. (1875).
— Om Grundformerna i Etiken.
— Om Ministrarne i den Konstitutionela Monarkien enligt Boströms Statslära. (1877).
— Om subjektivt och objektivt betraktelsesätt i filosofien. (1877).
— Kants, Schleiermachers och Boströms etiska grundtankar. (1877).
— Om naturens lif. (1878).
— Ar det sköna rent? (1878).
— Om bestämmingsgrunders valbarhet. (1878).
— Om det inre och det yttre. (1879).
— Hvad är det högsta i historien? (1881).
— Öfverenstämmer Platos sedelära med kristendomens?
— Om logikens uppgift. (1882).
— Om personlig storhet. (1883).
— Om grundformerna i logiken. I. & II. (1883—1884).
— Om andlig frihet. (1883).
— Om fosterlandskärleken. (1885).
Sigurd Ribbing. Om det absolutas begrepp. (1861).
— Grundlinier till filosofiens historia. (2. uppl.).
— Om pantheismen. (3. uppl. 1874).
— Genetische Darstellung der Platonischen Ideenlehre. (Leipzig 1863).

Sigurd Ribbing. Ueber das Verhältniss zwischen den Xenophontischen und den Platonischen Berichten über die Persönlichkeit und die Lehre des Sokrates; zugleich eine Darstellung der Hauptpunkte der Sokratischen Lehre. (1870).
— Ueber Socrates Daimonion. (1870).
— Grundlinier till anthropolgien och logiken. (5. uppl. 1879).
— Hvilket förhållande till den positiva religionsläran utgör i våra dagar det för speculationen indicerade?
Reinhold Geijer. Huru förhåller sig Leibnitz' metafysik till de första förutsättningarna för möjligheten af praktisk filosofi? (1876).
— Om Prof. S. Heegards „Bidrag till Spörgsmaalet om Filosofiens Betydning og Vaerd." (1879).
— Hegelianism och positivism. Studier med anledn. af Prof. M. J. Monrads „Tankeretninger". (1883).
— Om idealism, realism och naturalism i konsten. (1884).
— Hermann Lotzes lära om rummet. (1880).
— Darstellung und Kritik der Lotzeschen Lehre von den Localzeichen. (Ur philos. Monatsh. 1885).
— Hermann Lotzes tankar om tid och timlighet i kritisk belysning. (1886).
P. J. H. Leander. Boströms lära om Guds ideer. (1886).
— Om substansbegreppet hos Cartesius, Spinoza och Leibnitz.
— Om substansbegreppet hos Kant och de tänkare, som ifrån honom utgått.
— Framställning och granskning af Herbarts filosofiska ståndpunkt.
— Ueber einige Sätze aus dem dem Philosophenkongress zu Prag vorgelegten Programm. (Phil. Monatsh. 1869).
— Något om den nyaste filosofien i Tyskland, Frankrike och Danmark.
H. L. Åberg. Ett försök att uppvisa Darvinismens öfverensstämmelse med en rationelt idealistisk verldsåskådning af-e. (1874).
— Om familjens begrepp och väsentligaste grundformer. (1877).
— Bidrag till en framställning och kritik af Kants lära om det moraliskt onda. (1878).
— Försök till en lärobok i allmän samhällslära. (1879).

H. L. Åberg. Darvinismens betydelse för sedliga och religiösa frågor. (1881).
— Den Boströmska verldsåsigten. (1882).
— Granskning af P. Wikners kritik af den Boströmska verldsåsigten enligt hans arbete: „Om egenskapen." (1882).
— Ett genmäle till Doc. C. P. Wikner.
— I äktenskapsfrågan. Betraktelser med. anledning af H. Ibsens familjedramer. (1883).

Hans Edfeldt. Kants lära om det moraliskt onda.
— Om den praktiska filosofiens föremål, Religionen, Sedligheten och Rätten.
— Om begreppet Sedlighet.
— Granskning af kandidaten Dons framställning af den Boströmska filosofien.
— Om den Boströmska filosofiens förhållande till den kantska. (1882).
— Om den Boströmska filosofien. (1884).
— Om Boströms ideelära. (1884).

Gustav Bring. Immanuel Kants förhållande till den filosofiska teologien. (1876).
— Immanuel Kant såsom metafysiker och religionsfilosof. (1876).

E. O. Burman. Om den nyare italienska filosofien.

C. J. H. Engstrand. Exposé och kritik af pligtbegreppet enligt Schleiermacher.
— Gifves det ett irrande samvete?
— Kan causalitetsbegreppet förklaras ur menniskans sinnlighet?

E. Widmark. Om begreppens grund och följd.
— Om Herbarts filosofi.

E. F. Gustrin. Om odöglidheten.
— Om tankelagarna. (1878).
— Några anmärkningar angående den formella logiken. (1876).

J. M. Ambrosius. Om J. H. Fichtes teism och etik. (1882).
— Om Hartmanns filosofi.
— Om Stuart Mills logik.
— Om Spencers filosofi.

J. J. **Borelius**. En blick på den nuvarande filosofien i Tyskland. (1879).

— En blick på den nuvarande filosofien i Frankrike. (1880).

R. **Kleen**. Försök till framställning i naturrätt och rättsliga förbegrepp. (1883—1885).

A. L. **Nordvall**. Psykologiska Studier: I. Om vänskapen. II. Om känslan och viljan. (1881, 1885).

M. **Wolff**. Filos. etik. (1879).

— Bidrag till filosofiens historia med hänsyn till den judiska religionsfilosofien. (1882).

C. M. U. **Eggertz**. Den grekiska filosofiens betydelse för läran om förnimmelsernas association. (1877).

L. **Hallmer**. Om Friedrich Ueberwegs „System der Logik". (1877).

S. **Wägner**. Det omedvetnas filosofi. Kritisk redogörelse för hufvudpunkterna af E. v. Hartmanns filosofiska system. (1877).

— John Stuart Mills logiska system och dess kunskapsteoretiska förutsättningar. (1879—1881).

B. **von Beskow**. Om själens helsa. (4 uppl. 1880).

Deutsche Abhandlungen über schwedische Philosophie.

Eduard Mätzner. Christopher Jacob Boströms Philosophie (Philos. Monatsh. 1869. III. 3. S. 203).

Egon Zöller. Die philosophischen Forschungen in Schweden (Ztschft. f. Philos. u. philos. Kritik. 1882. 81. Bd. S. 269)

– Neuere schwedische philosophische Schriften. (Ebendas. 83 Bd. 2. Hft. S 276).

— Ein schwedischer Bilbelforscher: Viktor Rydberg und sein Werk: „Bibelns Lära om Kristus". (Ebend. 1884. 84. Bd. S. 262).

— Der schwedische Philosoph Samuel Grubbe. (Ebend. 1885. 87. Bd. S. 74).

— Jacobi und Schleiermacher. (Ebend. 1888. 93. Bd. S. 46.

— Schwedische Schriften über Lotze. (Fbend. 1889. 95. Bd. S. 106).

— Die schwedische Philosophie. (Protest. Kirchenztg. 1881. N. 49, 51, 52).

— Das geistige Leben in Schweden. (Allg. Ztg. Beil. 6, 7, 8. 1881).

– Dasselbe. Cap. XI. Schweden. 1881. Leipzig & Lindau.

— Ueber den Grund und das Ziel der menschlichen Entwickelung. (Leipzig & Lindau 1883).

(Die von Pontus Wikner, Sigurd Ribbing und Reinhold Geijer in deutscher Sprache erschienen Abhandlungen sind im schwedischen Litteraturverzeichniss aufgeführt.)

Heynemann'sche Buchdruckerei (F. Beyer) in Halle a. S.